



Acerca de este libro

Esta es una copia digital de un libro que, durante generaciones, se ha conservado en las estanterías de una biblioteca, hasta que Google ha decidido escanearlo como parte de un proyecto que pretende que sea posible descubrir en línea libros de todo el mundo.

Ha sobrevivido tantos años como para que los derechos de autor hayan expirado y el libro pase a ser de dominio público. El que un libro sea de dominio público significa que nunca ha estado protegido por derechos de autor, o bien que el período legal de estos derechos ya ha expirado. Es posible que una misma obra sea de dominio público en unos países y, sin embargo, no lo sea en otros. Los libros de dominio público son nuestras puertas hacia el pasado, suponen un patrimonio histórico, cultural y de conocimientos que, a menudo, resulta difícil de descubrir.

Todas las anotaciones, marcas y otras señales en los márgenes que estén presentes en el volumen original aparecerán también en este archivo como testimonio del largo viaje que el libro ha recorrido desde el editor hasta la biblioteca y, finalmente, hasta usted.

Normas de uso

Google se enorgullece de poder colaborar con distintas bibliotecas para digitalizar los materiales de dominio público a fin de hacerlos accesibles a todo el mundo. Los libros de dominio público son patrimonio de todos, nosotros somos sus humildes guardianes. No obstante, se trata de un trabajo caro. Por este motivo, y para poder ofrecer este recurso, hemos tomado medidas para evitar que se produzca un abuso por parte de terceros con fines comerciales, y hemos incluido restricciones técnicas sobre las solicitudes automatizadas.

Asimismo, le pedimos que:

- + *Haga un uso exclusivamente no comercial de estos archivos* Hemos diseñado la Búsqueda de libros de Google para el uso de particulares; como tal, le pedimos que utilice estos archivos con fines personales, y no comerciales.
- + *No envíe solicitudes automatizadas* Por favor, no envíe solicitudes automatizadas de ningún tipo al sistema de Google. Si está llevando a cabo una investigación sobre traducción automática, reconocimiento óptico de caracteres u otros campos para los que resulte útil disfrutar de acceso a una gran cantidad de texto, por favor, envíenos un mensaje. Fomentamos el uso de materiales de dominio público con estos propósitos y seguro que podremos ayudarle.
- + *Conserve la atribución* La filigrana de Google que verá en todos los archivos es fundamental para informar a los usuarios sobre este proyecto y ayudarles a encontrar materiales adicionales en la Búsqueda de libros de Google. Por favor, no la elimine.
- + *Manténgase siempre dentro de la legalidad* Sea cual sea el uso que haga de estos materiales, recuerde que es responsable de asegurarse de que todo lo que hace es legal. No dé por sentado que, por el hecho de que una obra se considere de dominio público para los usuarios de los Estados Unidos, lo será también para los usuarios de otros países. La legislación sobre derechos de autor varía de un país a otro, y no podemos facilitar información sobre si está permitido un uso específico de algún libro. Por favor, no suponga que la aparición de un libro en nuestro programa significa que se puede utilizar de igual manera en todo el mundo. La responsabilidad ante la infracción de los derechos de autor puede ser muy grave.

Acerca de la Búsqueda de libros de Google

El objetivo de Google consiste en organizar información procedente de todo el mundo y hacerla accesible y útil de forma universal. El programa de Búsqueda de libros de Google ayuda a los lectores a descubrir los libros de todo el mundo a la vez que ayuda a autores y editores a llegar a nuevas audiencias. Podrá realizar búsquedas en el texto completo de este libro en la web, en la página <http://books.google.com>

COLECCIÓN LABOR

CONCEPCIÓN
DEL UNIVERSO
SEGÚN LOS GRANDES
FILOSOFOS MODERNOS

Prof. LUDWIG BUSSE



SEGUNDA EDICIÓN

EDITORIAL LABOR. S. A.

Como una viva proyección de las civilizaciones del pasado y de las obras más selectas y características de la época presente, los Manuales de orientación altamente educadora que forman la

COLECCIÓN LABOR

pretenden divulgar con la máxima amplitud el conocimiento de los tesoros naturales, el fruto del trabajo de los sabios y los grandes ideales de los pueblos, dedicando un estudio sobrio, pero completo, a cada tema, e integrando con ellos una acabada descripción de la cultura actual.

Con claridad y sencillez, pero, al mismo tiempo, con absoluto rigor científico, procuran estos volúmenes el instrumento cultural necesario para satisfacer el natural afán de saber, propio del hombre, sistematizando las ideas dispersas para que, de este modo, produzcan los apetecidos frutos.

Los autores de estos manuales se han seleccionado entre las más prestigiosas figuras de la Ciencia, en el mundo actual; el reducido volumen de tales estudios asegura la gran amplitud de su difusión, siendo cada manual un verdadero maestro que en cualquier momento puede ofrecer una lección breve, agradable y provechosa: el conjunto de dichos volúmenes constituye una completísima

Biblioteca de iniciación cultural

cuyos manuales, igualmente útiles para el estudiante y el especialista, son de un valor inestimable para la generalidad del público, que podrá adquirir en ellos ideas precisas de todas las ciencias y artes.

COLECCIÓN LABOR

BIBLIOTECA DE INICIACION CULTURAL

La Naturaleza de todos los países. La Cultura de todos los pueblos. La Ciencia de todas las épocas

PLAN GENERAL

SECCIÓN I
Ciencias filosóficas

SECCIÓN II
Educación

SECCIÓN III
Ciencias literarias

SECCIÓN IV
Artes plásticas

SECCIÓN V
Música

SECCIÓN VI
Ciencias históricas

SECCIÓN VII
Geografía

SECCIÓN VIII
Ciencias jurídicas

SECCIÓN IX
Política

SECCIÓN X
Economía

SECCIÓN XI
**Ciencias exactas,
físicas y químicas**

SECCIÓN XII
Ciencias naturales

1947
RAYMON BARGUES

SECCIÓN I : CIENCIAS FILOSÓFICAS

Introducción a la Filosofía - Teoría del conocimiento - Lógica Ética - Metafísica - Filosofía natural - Psicología general y aplicada - Historia de la Filosofía - Grandes pensadores

VOLÚMENES PUBLICADOS

Los grandes pensadores, por el Prof. J. COHN, de la Universidad de Friburgo, traducción del Prof. DOMINGO MIRAL, de la Universidad de Zaragoza. Con 6 láminas. (2.ª edición).

Concepción del Universo, según los grandes filósofos modernos, por el Prof. L. BUSSE, de la Universidad de Halle, traducción de JUAN CREXELLS. Con 6 láminas. (2.ª edición).

Kant, por los Profs. KÜLPE y MESSER, traducción del Prof. DOMINGO MIRAL, de la Universidad de Zaragoza. Con 6 láminas.

Introducción a la Psicología, por el Profesor E. VON ASTER, de Munich, traducción del Prof. RUBÉN LANDA, del Instituto de Salamanca. Con 4 grabados. (2.ª edición).

Psicología aplicada, por el Prof. TH. ERISMANN, de la Universidad de Bonn, traducción de J. CARRERAS ARTAU, del Instituto de Barcelona. (2.ª edición).

Grafología (59), por MATILDE RAS, de la Société de Graphologie de París y diplomada en el estudio de autenticidad de Testamentos por la Société Technique des Experts en écritures. Con 45 grabados y 16 láminas.

Introducción a la Ciencia, por el Prof. J. A. THOMSON, de la Universidad de Aberdeen, traducción de J. CALVO. Con 16 láminas.

Teoría del conocimiento, por el Prof. M. WENTSCHER, traducción del Prof. R. LANDA Y VAZ, del Instituto de Segovia.

Bergson, por EDUARDO LE ROY, del Instituto de París, traducción de CARLOS RAHOLA.

Lógica, por el Prof. J. GRAU, de Leipzig, traducción de D. MIRAL, Catedrático de la Universidad de Zaragoza.

Los problemas de la Filosofía, por B. RUSSELL, traducción de J. XIRAU, Catedrático de la Universidad de Barcelona.

Filosofía medieval, por el Prof. MARTIN GRARMANN, trad. de SALVADOR MINGUIJÓN, Prof. de la Universidad de Zaragoza. Con 16 láminas.

VOLÚMENES EN PRENSA

Ética, por G. E. MOORE, traducción de M. CARDENAL, Catedrático del Instituto de Salamanca.

Filosofía griega y romana, por el Profesor J. B. MAYOR.

Deseartes, por JOAQUÍN XIRAU, Catedrático de la Universidad de Barcelona.

VOLÚMENES EN PREPARACIÓN

Filosofía natural. — **Psicología experimental**. — **La Filosofía en España** (dos volúmenes). — **Estética**. — **Metafísica**. — **Platón**. — **Aristóteles**. — **San Agustín**. — **Santo Tomás**. — **Spinoza**. — **Leibniz**. — **Los grandes filósofos ingleses** (Locke, Berkeley, Hume). — **Hegel**.

A decorative vertical line on the left side of the page, consisting of a series of small circles connected by a wavy line.

CONCEPCIÓN DEL UNIVERSO

COLECCIÓN LABOR

SECCIÓN I
CIENCIAS FILOSÓFICAS

N.º 27

BIBLIOTECA DE INICIACIÓN CULTURAL

LUDWIG BUSSE

CONCEPCIÓN DEL UNIVERSO

SEGÚN LOS GRANDES
FILÓSOFOS MODERNOS

Traducción de
JUAN CREXELLS †

SEGUNDA EDICIÓN

S. M. 201



EDITORIAL LABOR, S. A. : BARCELONA - BUENOS AIRES

Con 6 láminas

1927

ES PROPIEDAD

PRÓLOGO

Este libro tuvo su origen en unas conferencias populares dadas por su autor en los años 1902-1903. Es, pues, un libro de los llamados de vulgarización. Un número importante de ediciones en su idioma originario prueba que llena realmente su cometido.

Hay siempre para el hombre, que tiene un mínimo de sensibilidad para la vida, un momento en que se plantea los problemas acerca de la significación y del sentido de la realidad en conjunto, y de su propia vida en ella. El filósofo no es más que el hombre en quien la sensibilidad para estos problemas es más delicada, la percepción de sus dimensiones y conexiones más completa, la capacidad de objetivarlos más poderosa.

El nos hace ver agrandados, planteados en toda su intensidad y generalidad, los mismos problemas que se plantean en la intimidad de nosotros mismos. Por eso no hay problema filosófico que no resuene en nosotros como algo conocido.

Y no hay posición filosófica que no responda a una tendencia fundamental de nuestro ser, a lo que llamaríamos una constante de la naturaleza humana.

La línea de razonamiento dogmático, como la línea de razonamiento escéptico, la actitud monista, como la actitud dualista o pluralista, la posición racionalista como la posición empirista apelan a aspectos esenciales de nuestro ser, satisfacen tendencias que se hallan en lo más hondo del espíritu del hombre. Tal vez no todas estas tendencias tengan igual valor. Tal vez una representa lo natural y lo

lógico, y su opuesta, la tentación, lo diabólico : quizá un simple sistema bidimensional no sea suficiente para explicar el estado de cosas. Pero el hecho es que en todas ellas encontramos un reflejo agrandado de lo que en nosotros sentimos.

Por esto tiene más interés la Historia de la Filosofía, que la Historia de las Ciencias. Porque en este último caso el error no tiene valor alguno ni corresponde a nada real, mientras que en el primero el error tiene también un sentido y un valor porque es símbolo de algo real, si no de una realidad objetiva, por lo menos, de una realidad interior.

Este libro se propone introducir al lector en la Filosofía moderna. El método del autor consiste esencialmente en exponer la evolución de tres problemas, que se expresan en el triple contraste : Racionalismo-empirismo, Dogmatismo-escepticismo, Espiritualismo-materialismo. El autor aspira a la simplicidad. Ve todas las cosas desde estos problemas y mide todos los hechos por ellos. Así, están dadas sus cualidades y sus limitaciones. Por una parte, el curso de la Historia aparece claro como un razonamiento; por otra, se renuncia, en cambio, a los matices de un sistema y a los del paso de un sistema a otro, así como al conjunto de motivaciones personales del autor que se expone en cuanto no son mensurables en términos de los problemas tomados como tipo.

No creo que tratándose de un libro de iniciación sea esto censurable. Una cierta nitidez de líneas en los libros de este género, es preferible a la confusión producida por el intento de dar toda la realidad histórica a cambio de la necesaria alteración constante de puntos de vista.

El lector encontrará igualmente una cierta pasión elocuente (producto esto último, tal vez, del origen del libro en unas conferencias) que a veces interrumpe la exposición con la crítica. También creo que para un libro de esta clase, es preferible esto a la frialdad de la exposición objetiva.

J. Crexells

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

	Págs.
Esencia y objeto de la Filosofía	9
Objeto de la Historia de la Filosofía	9

PRIMERA PARTE

La Filosofía moderna hasta Kant

Característica general de este periodo	15
I. El Racionalismo desde Descartes hasta Espinosa	23
1. Renato Descartes	23
2. Los ocasionistas: Geulincx y Malebranche...	31
3. Benedicto Espinosa	34
II. El Empirismo desde Bacon a Locke	48
1. Francis Bacon (barón de Verulam)	48
2. Juan Locke	52
La filosofía teórica	53
La filosofía práctica	61
III. La Filosofía en el siglo anterior a la « Crítica de la Razón pura » (1781)	62
Resumen general.....	62
1. Godofredo Guillermo Leibniz	65
2. Jorge Berkeley	87
3. David Hume	94
4. El sensualismo y el materialismo francés	103
5. Wolff y la <i>Aufklärung</i> alemana.....	105
IV. La Filosofía crítica	107
Manuel Kant.....	107

SEGUNDA PARTE

La Filosofía moderna desde Kant

	<u>Págs.</u>
Característica general	140
I. La Dirección idealista	145
1. Juan Teófilo Fichte	145
2. Federico Guillermo José v. Schelling.....	150
3. Jorge Guillermo Federico Hegel.....	153
4. Arturo Schopenhauer	159
5. Eduardo v. Hartmann.....	168
II. La Dirección realista	171
1. Juan Federico Herbart.....	171
2. Hermann Lotze	177
III. El Neokantismo	186
Federico Alberto Lange.....	186
IV. El Positivismo : Comte, Mill, Spencer	187
1. Augusto Comte.....	187
2. John Stuart Mill.....	189
3. Heriberto Spencer.....	191
Índice alfabético de autores	197

INTRODUCCIÓN

Esencia y objeto de la Filosofía

Objeto de la Historia de la Filosofía

Filosofía significa — o por lo menos debe significar para nosotros en este libro — *concepción del Universo*. Su objeto es la integración de todos los conocimientos en una concepción total que nos haga comprensible la esencia, el sentido y la significación del conjunto del Universo. La Filosofía se ocupa de las cuestiones más generales ; pretende comprender y explicar la realidad desde los últimos y más elevados puntos de vista ; a ser posible, desde *un* punto de vista único : el último y más elevado. En esto se distingue de todas las demás ciencias : éstas son ciencias especiales y particulares ; la Filosofía es la *Ciencia universal*. Cada una de aquéllas se propone comprender una parte determinada de la realidad ; la Filosofía se ocupa del conjunto. Sus problemas, que sobrepasan el estrecho círculo de toda ciencia especial, no pueden ser resueltos desde el punto de vista y con los medios de una ciencia especial ; su solución demanda, por el contrario, un punto de observación situado por encima de las ciencias particulares. Ni siquiera una síntesis de los resultados de *todas* las ciencias particulares hace superflua la Filosofía, puesto que el mundo no es una simple yuxtaposición de las más diversas cosas sino un todo unitario. Según ello,

los problemas que se relacionan con este conjunto, no son el resultado de la suma de los problemas de las ciencias particulares, sino que están más allá de ellas. Incluso cuando la Filosofía se ocupa de cosas que son, a la vez, objeto de la investigación científica particular, la relación en que la Filosofía las pone con el conjunto de la realidad, hace distinguir el punto de vista y el método filosófico de los de las ciencias particulares.

Contra la finalidad que nosotros hemos asignado a la Filosofía, y, por ende, contra el derecho a concebir la Filosofía como ciencia, no es raro que se oponga la objeción escéptica de que este problema es insoluble, y que, por lo tanto, la Filosofía, como concepción científica total del mundo, es imposible. Aquellos problemas últimos y más elevados, que se relacionan con el conjunto, no pueden ser solucionados por nuestra inteligencia; están más allá de los límites impuestos a nuestro conocimiento; son *transcendentes*. Nuestro conocimiento científico debe limitarse a explicar las cosas particulares según puntos de vista de validez relativa; nos está vedado un conocimiento comprensivo del conjunto y que explique las cosas desde un último y más elevado punto de vista. El conocimiento científico llega hasta donde alcanzan las ciencias particulares: lo que hay más allá, puede ser, ciertamente, objeto de nuestras opiniones y convicciones personales, de la poesía o de la fe, pero no de un conocimiento científicamente fundamentado. (1) Si hay límites insuperables para el conocimiento científico, la fe puede considerar el campo que queda libre como de su propiedad exclusiva, sin temor a ser molestada o estorbada en este terreno

(1) Estas tendencias escépticas dentro de la ciencia halagan a determinadas orientaciones teológicas; mediante ellas mantienen sus fines, es decir, aseguran la separación por ellos sostenida entre la ciencia y la fe y garantizan las proposiciones de la fe contra la crítica científica.

por la ciencia, que se ha declarado a sí misma incompetente.

Si esta opinión fuese cierta, el único problema para la Filosofía, sería el de exponer la teoría y fijar los límites del conocimiento. Tendría que encargarse de la fundamentación epistemológica de las ciencias, y, sobre la base de una crítica del conocimiento, tendría que fijar la extensión y los límites del conocimiento científico. La Filosofía quedaría agotada en una teoría del conocimiento (Epistemología) o teoría de la ciencia (1).

Nosotros nos oponemos a esta actitud. La teoría del conocimiento no expone el todo sino sólo una parte de la Filosofía ; la teoría del conocimiento no tiene que descubrir críticamente la posibilidad o imposibilidad de la Filosofía sino que, por el contrario, sólo puede ser cultivada en relación y sobre la base de una concepción filosófica de conjunto. No existe un límite del conocimiento insuperable, que se pueda fijar previamente por medio de consideraciones críticas del conocimiento ni existe un incognoscible absoluto ante el cual los principios de nuestra razón pierdan su justificación y su aplicabilidad. El límite del conocimiento es, por el contrario, lo *todavía no conocido* : pero este límite es móvil y cada día se le hace avanzar en el territorio de lo desconocido. Si el territorio que hay más allá de este límite fuese en realidad un incognoscible absoluto (lo *unknowable* de Spencer), sobre lo que nuestra razón no pudiera manifestar *absolutamente nada*, ni siquiera podría decir evidentemente que es un incognoscible absoluto. Tendríamos que conocer el supuesto incognoscible — cosa absurda — para, comparándolo con nuestra razón, poder decir que es totalmente incomprensible. Lo único cierto es que la Filosofía no alcanzará nunca completamente su fin, que no convertirá

(1) Véase MAX WENTSCHER. *Teoría del conocimiento*. Trad. de RUBÉN LANDA. COLECCIÓN LABOR, n.º 121.

nunca en realidad el ideal de un conocimiento del mundo, absolutamente cierto y completo ; la imperfección y la limitación de todo lo finito y humano, *en éste como en todo*, hará que lo alcanzado de hecho quede muy atrás de aquello a que aspiramos y que en realidad es posible alcanzar. Pero esto es una convicción que uno puede abrigar sin necesidad de poner al conocimiento, basándose en consideraciones epistemológicas, un límite previo y definido y en ningún caso superable, y sin necesidad de declarar tampoco que lo que tal vez jamás conoceremos, es necesaria y fundamentalmente incognoscible.

Tales preocupaciones escépticas no han de ser obstáculo para la Filosofía como no lo son para las otras ciencias (que difícilmente llegarán tampoco a la perfección) para seguir su camino y acercarse tanto como sea posible a su fin.

Que las dificultades incomparablemente mayores que una concepción total orgánica y lógica encierra, obliguen a la Filosofía algunas veces, y quizá para siempre, a recurrir a otras facultades, además del razonamiento lógico y la experiencia, como son el pensamiento especulativo, la intuición genial o la fantasía, en mayor grado que en las ciencias particulares ; que para llenar los vacíos que deja el conocimiento cierto, y completar, así, la concepción total, no pueda retroceder ante arriesgadas suposiciones o especulaciones, son cosas que no le quitan el derecho a llamarse ciencia. Por lo menos, no se lo quitan cuando tales especulaciones se basan en fundamentos científicos y respetan todos los hechos y verdades establecidos científicamente : con ello se distinguen precisamente estas especulaciones de la simple poesía o mitología. Todo lo más que se puede decir de la Filosofía, es que no es sólo una ciencia, sino que al mismo tiempo y aun más que una ciencia, es un *arte*. Casi todos los grandes filósofos han tenido ciertamente un rasgo de artista.

Los intentos, que aparecen en la Historia, de resolver el problema de fundar una concepción del mundo, estableciendo amplios sistemas filosóficos, constituyen el objeto de la *Historia de la Filosofía*. Su fin es exponer la estructura de cada uno de los sistemas filosóficos haciendo resaltar sus ideas directrices, establecer críticamente la parte de verdad de cada sistema y determinar su posición en el conjunto de la evolución del pensamiento científico y, por último, exponer también este conjunto descubriendo la relación interna en que se encuentran los distintos sistemas, y cómo unos siguen y se derivan de otros. Son también objeto de la Historia de la Filosofía las consideraciones epistemológicas acerca de la finalidad y de la posibilidad mismas de la Filosofía como concepción del mundo. Estas consideraciones epistemológicas deben ser comprendidas históricamente en su dependencia de la evolución filosófica precedente y debe fijarse el influjo que han ejercido, a su vez, sobre la evolución de los sistemas filosóficos subsiguientes.

Tradicionalmente, se acostumbra a dividir la Historia de la Filosofía, como la Historia en general, en tres capítulos: Historia de la Filosofía antigua, media y moderna. La última, que es la única que nos ocupará, la dividiremos a su vez en dos períodos: hasta Kant y a partir de Kant. El primer período, que empieza en Descartes (1596 hasta 1650) y Bacon (1561-1626), es decir, a principios del siglo xvii es precedido por un período que comprende los siglos xv y xvi (Filosofía del Renacimiento) que es también considerado como Filosofía moderna, pero, que en realidad, constituye el tránsito de la Filosofía medioeval a la Filosofía moderna en sentido estricto, y, por lo tanto, será excluido de nuestra exposición que se refiere exclusivamente a esta última época.

Aun en lo que se refiere a la Filosofía moderna en sentido estricto, nuestro libro se limita, según su título, a exponer las concepciones principales y fundamentales de los filósofos más importantes, a grandes líneas, y en forma comprensible para todos. El lector que desee una exposición más detallada y técnica podrá encontrarla, entre otros, en los siguientes libros :

A. Exposiciones generales de la Historia de la Filosofía

WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 6.ª edición. Tübinge, 1912.

BERGMANN, *Geschichte der Philosophie*, 2 vol. Berlín, 1892-93.

EUCKEN, *Die Lebensanschauungen der Grossen Denker*, 11.ª ed. Leipzig, 1917 (trad. castellana de NICOLÁS SALMERÓN Y GARCÍA).

UBERMEG-HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, en 4 partes : I, *Altatum* (Praechter, 1909) ; II, *Mittelalter* (Baumgartner, 1915) ; III, *Neuzeit bis Kant* (Friescheisen-Köhle, 1914) ; IV, *Seit Fichte* (Gestewich, 1916), Berlín.

VORLÄNDER, *Geschichte der Philosophie*. (Trad. castellana de VICENTE VIGUEIRA, con un Apéndice sobre Historia de la Filosofía española en el siglo XIX).

B. Exposiciones de Historia de la Filosofía moderna

HÖFFDING, *Geschichte der neueren Philosophie* (trad. española de GONZÁLEZ BLANCO).

FALCKEUBERG, *Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig, 1913.

WINDELBAND, *Geschichte der neueren Philosophie*, 2 vol. Leipzig, 1907.

K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie* (la obra más extensa e importante sobre la materia).

Hay que citar, en fin, la colección FROMMANN'S de clásicos de la Filosofía (Stuttgart), publicada por R. Falckenberg, que contiene monografías de la vida y la doctrina de los filósofos más importantes. Además de Platón, Aristóteles y los estoicos han aparecido hasta ahora : Hobbes, Descartes, Rousseau, Kant, Lessing, Goethe, Schopenhauer, Carlyle, Techner, L. Feuerbach, Mill, Kierkegaard, Lotze (primera parte : vida y escritos), Spencer, v. Hartmann, Wundt y Nietzsche.

Se pueden recomendar también los libros de DESOIR y MENZER (Stuttgart, 1910) y de FRIESCHEISEN-KÖHLER, *Moderne Philosophie*, Stuttgart, 1907.

PRIMERA PARTE

La Filosofía moderna hasta Kant

Característica general de este periodo

Racionalismo y empirismo, dogmatismo y escepticismo, espiritualismo y materialismo

La Filosofía de la Edad Moderna se distingue, ante todo, de la medioeval por la proclamación y el reconocimiento del principio de la libertad de investigación. La Filosofía medioeval era completamente extraña a este principio: su principio dominante era el de la autoridad. Su tarea capital no era o no era por entero ni de un modo primordial, hallar o descubrir la verdad, sino demostrar racionalmente o buscar un fundamento racional al sistema teológico-filosófico establecido por la Iglesia, apoyándose, de una parte, en la autoridad de Aristóteles y de otra en las verdades fundamentales de la revelación divina. Además, podía decidir con independencia sobre los problemas de la ciencia secular, evitando tan sólo ponerse en oposición con la doctrina oficial. Durante la Edad Media no se colocó nunca en plena oposición contra el peso de los sistemas autoritarios. Sólo en la época del Renacimiento y de la Reforma, el espíritu del tiempo nuevo rompió las barreras de la concepción medioeval del mundo, preparando así el terreno para el nacimiento y el desarrollo de una

filosofía independiente. Podría parecer, a primera vista, que no se hizo otra cosa que colocar en el lugar de la antigua autoridad ahora rechazada, una nueva autoridad: la sabiduría de la Antigüedad clásica.

Comenzó la Filosofía inspirándose en la sabiduría clásica, pero pronto se manifestó claramente que los nuevos tiempos no estaban dispuestos a representar para siempre el papel del estudiante aplicado, sino que habían ido a estudiar la Antigüedad, para, una vez educados por ella, proceder a sus creaciones independientes. Especialmente, fueron las ciencias naturales las que muy pronto empezaron a seguir sus propios caminos; tras ellas la Filosofía luchó y consiguió poco a poco su independencia, lo que no impidió, naturalmente, que reconociera y utilizara todas las adquisiciones de la Antigüedad y de la Edad Media.

Ahora bien: si la Filosofía no quería contentarse con adherirse a una autoridad cualquiera, sino que aspiraba a investigar independientemente la verdad, sólo podía alcanzar este fin mediante dos medios, los únicos que ha otorgado la Naturaleza al espíritu humano: la *razón*, el pensamiento racional por una parte y la experiencia (*empiria*) por la otra. De ambos medios de conocimiento se valieron todos los filósofos de los tiempos modernos. Pero, en cuanto al valor que atribuyen a uno u otro, difieren considerablemente entre sí. El contraste que surge de aquí, entre el *racionalismo* y el *empirismo* es de significación fundamental y profunda para el desarrollo de la Filosofía en conjunto hasta Kant, y divide a los pensadores de esta época en dos campos distintos.

El *racionalismo* veía en la *razón* el medio de conocimiento en principio suficiente y el único aplicable puesto que sólo él satisface las exigencias de la ciencia rigurosa. La experiencia era para el racionalismo un simple auxilio en la necesidad; el conocimiento adquirido por

la experiencia, había de ser substituído, tan pronto como fuera posible, por otro conocimiento, alimentado exclusivamente por la pura razón. El ideal del racionalismo era un conocimiento racional de las cosas en su esencia y en sus relaciones necesarias independiente de la experiencia, confirmado por ella, pero de ningún modo necesitado de tal confirmación. Su modelo, en este respecto, era la Matemática, especialmente la Geometría. Como ésta, partiendo de algunas proposiciones ciertas en sí mismas, evidentes (axiomas), deduce el resto de los conocimientos por un proceso rigurosamente lógico, y agota todo el campo de las figuras en el espacio; asimismo, la Filosofía debía deducir el contenido esencial del mundo en su totalidad de algunos principios elevadísimos e inmediatamente ciertos. Este ideal racionalista descansa, por su parte, en una doble suposición: que en el mundo todo es rigurosamente lógico y está en relaciones necesarias; una cosa se sigue de la otra con necesidad lógica, y que la razón es una potencia productiva, creadora, que toma de sí misma las más altas verdades de las que se deducen todas las demás (« ideas innatas » « a priori »). Ambas suposiciones han sido consideradas siempre por el racionalismo como evidentes. Ello explica su menosprecio de la experiencia y del conocimiento empírico, precisamente porque la experiencia (que, por supuesto, no enseña más que la manera cómo han sucedido las cosas hasta ahora, pero no que sucederán siempre y necesariamente así) no garantiza más que un conocimiento aproximado, no el conocimiento general, necesario y cierto, que el racionalismo exige como el único digno de una ciencia rigurosa. El simple saber empírico le parecía algo de poco valor, que debía ser substituído por un conocimiento racional superior. En realidad, los racionalistas han recurrido, lo mismo que sus contrarios, a la experiencia, tanto explícita como implícitamente, en cuanto daban por conoci-

miento racional lo que en realidad estaba tomado de la experiencia. Pero, *en principio y en la teoría*, los racionalistas estrictos se han mantenido en la exigencia rigurosa de un conocimiento, partiendo de la pura razón y llegando a sus conclusiones por camino exclusivamente deductivo (deduciendo lo particular de lo general).

El *empirismo*, por su parte, negaba que la razón fuese una potencia creadora y que pudiera producir por sí misma conocimiento alguno. Todo el contenido de nuestro conocimiento procede de la *experiencia* exterior o interior. La razón, según el empirismo, no puede hacer más que ordenar lógicamente el material obtenido por la experiencia, y aun para ello, tiene que guiarse por la experiencia, orientarse en ella. Según la opinión de los empiristas estrictos, los puntos de vista según los que el material del conocimiento es elaborado, parten de la experiencia; la razón misma y sus procedimientos se han formado por la experiencia y necesitan continuamente de su control; verdadero es, por lo tanto, sólo lo que la experiencia confirma.

Se añaden a este contraste fundamental, característico para toda la Filosofía hasta Kant, otros dos más o menos relacionados con él: el contraste entre *dogmatismo* y *escepticismo* y entre *espiritualismo* (idealismo) y *materialismo* (realismo).

Se entiende por *dogmatismo*, la concepción según la cual entre el pensamiento verdadero y el ser, existe una armonía fundada en el orden natural mismo; que el pensamiento verdadero, esto es, el pensamiento que concluye rectamente partiendo de ideas verdaderas, reproduce de una manera totalmente exacta la esencia de las cosas y sus relaciones; que los conceptos y las conclusiones del conocimiento poseen, por tanto, validez objetiva.

El *escepticismo*, por el contrario, pone esta afirmación en duda. El conocer, según él, está limitado a sus

propias percepciones, representaciones e ideas, que compara y pone en relación, entre sí y deduce unas de otras. Si las cosas son como las percibimos, representamos o pensamos, si las relaciones, que creamos entre nuestras representaciones, existen también entre las cosas mismas, si las leyes que son normas para nuestro pensamiento también son válidas para las cosas, son cuestiones que no se pueden decidir con seguridad, porque nosotros sólo sabemos algo de las cosas porque las percibimos, nos las representamos o las pensamos y no podemos comparar nuestras percepciones, representaciones e ideas, con las cosas mismas. En contraposición con el dogmatismo, acentúa, por ende, el escepticismo, la *subjetividad* de nuestro conocimiento y la imposibilidad de demostrar la validez objetiva del conocimiento subjetivamente cierto.

En cuanto a la relación del contraste entre dogmatismo y escepticismo con el que existe entre racionalismo y empirismo, hay que decir que el racionalismo difícilmente puede pensar en cuanto a las relaciones del pensamiento con el ser, de otra manera que dogmáticamente; puede decirse que la convicción de que el pensamiento cierto reproduce adecuadamente la naturaleza de las cosas, es otra de las suposiciones de la orgullosa obra, que invita a realizar la razón. Por otra parte, una cierta inclinación al escepticismo es natural en el empirismo. Sobre la capacidad de la razón, el empirismo no se hace demasiadas ilusiones; la razón está subordinada, según él, a la experiencia. Pero la experiencia no garantiza nada fuera de sí misma. La universalidad incondicionada no se puede alcanzar por medios empíricos; las proposiciones válidas hasta ahora pueden ser destruidas por experiencias posteriores; lo que está más allá de toda experiencia es incognoscible absolutamente desde el punto de vista del empirismo; por ello tienen también los empiristas una tendencia a separar las cues-

tiones teológicas del dominio del conocimiento científico y entregarlas a la responsabilidad de la fe. Si se añade a tales consideraciones la concepción de que la percepción sensible, fuente de todo nuestro conocimiento del mundo exterior, es *subjetiva* y reproduce tan sólo la impresión que las cosas causan en nosotros, pero no la naturaleza de estas mismas cosas, fácil es ver que son dadas las presuposiciones de una duda en la cognoscibilidad del ser, de lejanas y trascendentales consecuencias imposibles de evitar tomando como base el empirismo.

El tercer contraste importante para la comprensión de la Filosofía de la época que tratamos, es el existente entre *espiritualismo* y *materialismo*.

Se entiende por *espiritualismo*, la concepción según la que, lo real es absolutamente de naturaleza espiritual, mientras que el mundo de los cuerpos no es más que una apariencia condicionada por la organización de nuestra conciencia que los aprehende. En fuerte contraste con este punto de vista, sostiene el *materialismo* que la realidad es exclusivamente de naturaleza material, y lo espiritual es tan sólo una propiedad o un producto de la materia.

Aun cuando no se puede decir que el racionalismo sea necesariamente a la vez espiritualismo, por su naturaleza está más próximo a él que al materialismo, contra el cual abriga un desvío igualmente natural. Quien tiene de la razón y de sus posibilidades una opinión tan extraordinariamente elevada como el racionalismo, se inclinará a considerar el ser como algo hecho a su imagen, esto es, como algo espiritual, tanto más cuanto que así se explica el acuerdo del pensamiento y el ser con perfecta naturalidad. Por el contrario, se opondrá a considerar la razón como un simple efecto de determinados fenómenos materiales. En cuanto al empirismo, no está ciertamente más obligado por sus principios a declararse partidario de una concepción mate-

rialista que el racionalismo lo está a considerarse espiritualista, pero, el paso hacia el materialismo, se realiza aquí mucho más fácilmente en especial cuando, como en el caso del *sensualismo*, se toma como punto de partida de nuestro conocimiento y como fundamento de toda la vida espiritual, la percepción sensible que como tal tiene una relación inmediata con el mundo material (1).

(1) Es preciso observar, en relación con estas contraposiciones, que la mencionada en primer lugar (Racionalismo-empirismo) es de una gran importancia — no puramente histórica — para la totalidad de nuestro saber y se refiere a dos clases fundamentales de conocimientos completamente distintos entre sí. En el conocimiento matemático se trata de verdades necesarias y universales. Su validez es evidente y vemos claramente que cualquier otro resultado es imposible, porque sería contradictorio. Estas proposiciones son necesariamente racionales. En cambio, cuando se trata de un conocimiento fundado en la experiencia, como, por ejemplo, el principio de la gravitación de Newton, no podemos hablar de una certeza indubitable (apodíctica), absolutamente universal e incondicionalmente válida para todos los casos futuros. Verdad es que estamos convencidos de esta universalidad, pero nuestra certeza práctica sólo lo es, en verdad, en la medida en que nuestras fórmulas son confirmadas por la experiencia; así, nos acercamos progresivamente a la certeza pero no alcanzamos jamás una total probabilidad. No conocemos en este caso que los objetos deben ser necesariamente tal como la experiencia nos los muestra o que no puedan ser de otro modo. Otra relación objetiva es pensable, posible, no aparece como contradictoria. Las verdades empíricas no son necesidades racionales sino simples verdades de hecho. En relación con esto se discute si la diferencia entre verdades de razón y verdades de hecho se funda simplemente en la limitación del espíritu humano; que no conoce en su necesidad lo que en sí y para una inteligencia perfecta sería necesario o si la diferencia radica en el fondo mismo de la realidad, que contiene al lado de lo necesario, lo facticio, al lado de lo lógico lo alógico (véase sobre esto, el libro del autor: *Philosophie und Erkenntnis theorie*, Leipzig, 1894, 2.^a parte).

La oposición entre dogmatismo y escepticismo es igualmente de importancia capital para la totalidad de la teoría del conocimiento. El destino de nuestro conocimiento en su totalidad depende de la solución que se dé al problema de su relación con la realidad: cambia radicalmente según se resuelva en el primero o en el segundo de estos sentidos. Sólo en el primer caso alcanza validez objetiva, representa la realidad tal como es en sí (véase para esta oposición la primera parte del libro antes citado).

La evolución del pensamiento filosófico, en el período anterior a Kant, tiene como característica, que tanto el racionalismo como el empirismo, intentan hacer triunfar sus principios, hasta que el carácter unilateral de ambos aparece claramente, y en el siglo anterior a la *Crítica de la Razón pura* se intenta una conciliación de las aspiraciones de ambos, por el lado racionalista con Leibniz, por el lado empirista con Hume.

Al mismo tiempo, el racionalismo se mantiene en el punto de vista dogmático, que procuran fundamentar metafísicamente Espinosa y luego Leibniz en su teoría de la armonía preestablecida; las reflexiones epistemológicas del empirismo conducen, por el contrario, en Hume a resultados escépticos.

Finalmente; la Filosofía racionalista partiendo de una concepción dualista (Descartes), acaba, a través de la Filosofía de la identidad de Espinosa, en un espiritualismo (la Monadología de Leibniz), mientras que el empirismo, aceptando el sensualismo, por una parte, produce en Berkeley un espiritualismo (idealista). y, por otra parte, se resuelve en el materialismo francés del siglo XVIII.

Mientras estas dos oposiciones son de naturaleza epistemológica, es decir, se refieren a la naturaleza, posibilidad y valor de nuestro conocimiento, la tercera, es decir, la que existe entre el materialismo y el espiritualismo, es de naturaleza metafísica; en otros términos: se refiere a los últimos problemas sobre la naturaleza de las cosas. Como tal representa la mayor oposición que se puede dar entre dos concepciones del mundo. Ambas son al mismo tiempo modalidades del monismo, en tanto que sólo reconocen una forma fundamental de realidad — materia o espíritu —. En este respecto se oponen al dualismo que admite dos formas de lo real — materia y espíritu — y considera el mundo como compuesto de dos mitades, una espiritual y otra corporal. Citemos, por último, una tercera forma del monismo, según la cual lo real no es corporal ni espiritual; desaparece la oposición entre espíritu y cuerpo en una identidad que constituye el fondo común del ser corpóreo y del ser espiritual: es la *filosofía de la identidad*. (Véase sobre este punto L. BÜSSE, *Geist und Körper, Seele und Leib*, Leipzig, 1903).

La Filosofía crítica de Kant intenta conducir a una solución peculiar todas estas contraposiciones, que en la Filosofía de la *Aufklärung* alemana, iniciada por Wolff, se habían borrado y confundido un tanto.

I. El Racionalismo desde Descartes hasta Espinosa

1. Renato Descartes (1596-1650) ⁽¹⁾

Renato Descartes nació en La Haie (Turena), y fué educado en el colegio de los jesuitas de « La Flèche ». Tomó parte en la guerra de los Treinta años a las órdenes de Tilly, pero luego se dedicó por completo a sus estudios, a cuyo objeto se retiró a Holanda. En 1649, aceptando la invitación de la reina Cristina de Suecia, marchó a Estocolmo, en donde murió al siguiente año (1650).

Escritos principales : «Discurso sobre el método» (*Discours de la méthode*) (1637). «Meditaciones sobre la filosofía primera» (esto es, sobre los fundamentos de la Filosofía) (*Meditationes de prima philosophia*) (1641). «Los principios de la Filosofía» (*Principia philosophiae*) (1644). «Las pasiones del alma» (*Les passions de l'âme*) (1650).

Ediciones: La más importante es la de las obras completas de Adam y Tannery (París, 1897-1908), en donde figuran también las cartas.

Breves exposiciones de conjunto por H. Hoffmann (*Frommanns Klassiker*, vol. 18), 1905, y K. Jungmann, 1908.

a) **La duda metódica y la certeza de la existencia del propio Yo.** Descontento de la ciencia escolástica que no le parecía contener garantía alguna de verdad, Descartes se esforzó, independientemente, en obtener conocimientos ciertos y absolutamente verdaderos. El estudio de la Geometría le indicó la dirección en que hay que buscar tales conocimientos. De la misma manera que en ella el pensamiento, partiendo de algunas

(1) Véase en esta misma colección, n.º 13, JONAS COHN, *Los grandes pensadores*,

proposiciones verdaderas y ciertas por sí mismas descubre otras verdades, asimismo la Filosofía tiene que demostrar sus verdades deductivamente, partiendo de algunas proposiciones absolutamente ciertas. Para convertir en realidad este ideal racionalista necesitamos ante todo un punto de partida absolutamente cierto. El método de que se sirve Descartes para alcanzarlo, es la duda general, esto es, el principio de no dejar nada válido, contra lo que se pueda alzar la menor duda. Siguiendo este principio, Descartes pone en duda la existencia de los cuerpos, sin excluir el propio, la existencia de Dios; incluso, en fin, la verdad de la proposición más aparentemente cierta: que 2 y 3 son 5. Bien pudiera ser que las cosas que yo creo percibir sean un sueño que un espíritu engañador todopoderoso suscita en mí, engañándome en lo que yo creo conocer con absoluta certeza. Pero, en toda duda, queda algo absolutamente indudable; la duda misma, y, con ello, la existencia de un yo que duda. Mi duda, que es un pensamiento, me revela mi existencia; pienso, luego soy: «*je pense, donc je suis*» (*cogito, ergo sum*). Esta proposición contiene, pues, una verdad absolutamente cierta que es aplicada en seguida por Descartes, en el sentido de que yo soy una *cosa* que piensa, espiritual, un ser inmaterial que no contiene nada corporal, que soy, en suma, una *substancia* espiritual. De este principio tan incierto como infecundo (1), saca luego Descartes la *regla* general de que todo lo que concibo tan clara y distintamente como este principio, es verdadero. Basado en esta regla, declara indudables las proposiciones matemáticas, y, proposiciones como «de la nada no puede salir nada», «la causa ha de tener por lo menos tanta

(1) DESCARTES no considera infecundo el primero y más cierto de los conocimientos: «yo, el ser pensante, existe»; pues de él deduce, en primer lugar, la concepción de la naturaleza (pensante) del alma, en segundo lugar, la regla de la certeza: lo conocido con plena claridad y distinción, es cierto,

realidad como el efecto », « la substancia contiene más realidad que sus estados », etc., con lo cual limita la duda general previamente enunciada (1).

b) Las pruebas de la existencia de Dios y de la realidad del mundo exterior. Aun con el reconocimiento de las verdades expuestas no salimos de nuestro propio Yo y sus estados de conciencia. La realidad del mundo exterior y de Dios continúa siendo dudosa. Para alcanzar aquí la certeza es necesaria una minuciosa preparación.

Además de las representaciones, nos son conocidos como hechos de nuestra conciencia, sentimientos y deseos. Las representaciones pueden ser divididas en las que están fundadas en la esencia de nuestro propio espíritu (innatas : *ideae innatae*), como las de verdad, de cosa, de substancia, las que parten de las cosas exteriores, esto es, son adquiridas empíricamente, como nuestras percepciones sensibles (*ideae adventitiae*) y, finalmente, las que consideramos como creaciones de nuestra propia fantasía, como sirenas, hipogrifos, etcétera (*ideae a me ipso factae*). Lo que nos invita a atribuir las representaciones que hemos nombrado en segundo lugar a las cosas exteriores, es la circunstancia de que no pueden ser alteradas arbitrariamente por nosotros ; pero, bien pudiera ser que esta necesidad no partiera de un orden exterior existente en las cosas mismas, sino de una fuerza desconocida que obrara en nosotros mismos. Mas, he aquí que se halla entre nuestras representaciones la de un ser infinito, absolutamente perfecto, y absolutamente real (*Dios*). « *Esta idea*, dice Descartes, no puede partir de mí mismo, puesto que la causa tiene que poseer, por lo menos,

(1) No es lícito hacer de esto una objeción contra DESCARTES: introduce la duda para superarla y para ello le da el medio el criterio de verdad : « lo percibido con plena claridad y distinción es indubitable ».

tanta realidad como el efecto, y yo, por tanto, como ser limitado y finito que soy, no puedo ser la causa de una representación de tal contenido. Esta idea no puede tener por causa más que un ser cuya realidad sea tanta, como la que la idea expresa, y este ser es precisamente Dios. Por tanto, Dios existe: El ha impreso en mi alma su representación, y, en este sentido, esta representación es innata.»

A esta demostración *antropológica* o *psicológica* de la existencia de Dios, añade Descartes otra, según la que se deduce la existencia de Dios de su concepto mismo como el ser absolutamente perfecto y absolutamente real. De este concepto se sigue su existencia con la misma necesidad exactamente con que se sigue del concepto triángulo que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos. Si entre los atributos de Dios faltase la existencia, Dios ya no sería el ser absolutamente real y absolutamente perfecto: conviene a la absoluta perfección la nota de existencia. Kant refuta esta prueba *ontológica* tan característica del racionalismo, demostrando que la existencia no es ninguna determinación del *concepto* de una cosa que le convenga en la propia forma en que le convienen las otras notas que lo constituyen. Después que se han declarado *todas* las notas que pertenecen a la esencia de una cosa y que la agotan totalmente, queda todavía la cuestión de saber si la cosa cuyo concepto está ahora completo, existe o no. Y asimismo, una vez atribuidas a un ser todas las determinaciones correspondientes a la perfección, queda todavía el problema de si la cosa o el ser que corresponde a este concepto es real o no. Pero esta cuestión que se refiere a un *hecho* no puede decidirse por la idea misma y por las consecuencias necesarias que de ella se deducen. La prueba ontológica no es más que un intento de presentar como una verdad necesaria por la sola razón, y por tanto, de demostrar *a priori*, lo que sólo la experiencia

o las conclusiones derivadas de la experiencia, pueden probar.

Ahora bien : si Dios existe, siendo según su idea un ser de absoluta perfección, a quien como tal hay que atribuir la máxima bondad y veracidad, no puede evidentemente engañarnos en aquello que nuestra razón conoce como indudablemente cierto ; así, la existencia de Dios ofrece una garantía de la verdad y validez de nuestras ideas claras y distintas. También podemos estar ciertos desde ahora de que el irresistible impulso de nuestra naturaleza de atribuir nuestras percepciones sensibles a cosas exteriores no nos engaña ; un engaño tan grosero sería irreconciliable con la bondad y veracidad de Dios.

c) **El mundo corporal y el mundo espiritual. La naturaleza y el hombre.** Si bien es cierto que la existencia del mundo de los cuerpos ya no es dudosa, nada se ha resuelto hasta ahora sobre su constitución. Acerca de este punto, nuestra percepción sensible, nada nos puede enseñar, puesto que las cualidades de nuestras sensaciones, colores, sonidos, aromas, gustos, etc., no convienen en realidad a las cosas, sino que significan simplemente impresiones subjetivas que recibimos de ellas. Pero, el razonamiento claro y distinto, que como tal coincide con la realidad de las cosas (*Dogmatismo*, fundado según Descartes en Dios y su veracidad), puede determinar claramente la naturaleza de las cosas corporales y, por supuesto, con más razón la de las cosas espirituales. Las ideas de que se sirve para este fin son las de *substancia*, *atributo* y *modo*. Substancia es una realidad que existe independientemente, esto es, que no necesita estar en otra cosa para existir ; el modo, por el contrario, no posee una realidad independiente, sino que, como si dijéramos, tiene que ser sostenido por otra cosa (por una substancia) como modo, esto es, como manera de ser, determinación o estado. Una substancia

a pesar de su independencia no se presenta nunca, sin embargo, sin modos, desnuda, por decirlo así, de toda determinación, sino que revela su ser en sus determinaciones. No puede ser conocida en su ser, sino sólo en sus modos. Pero, aquel modo que revela la determinación esencial de la substancia, aquel sin el cual cesaría de ser una substancia de esta especie particular, se llama atributo. El atributo supone, pues, una determinación necesaria y eterna de la substancia ; el modo, en sentido estricto, por el contrario, una determinación no necesaria y pasajera de la substancia.

Ahora bien: clara y distintamente, conocemos que los cuerpos son substancias, cuyo atributo es la extensión, mientras su figura y magnitud, así como el estado de movimiento o de quietud, que les convienen en un momento determinado, son sus modos. Y clara y distintamente conocemos, asimismo, el pensamiento. Los cuerpos caracterizados por tales propiedades son totalmente distintos de los espíritus, substancias inmateriales cuyo atributo es el pensamiento (el espíritu piensa siempre, según Descartes) y cuyos modos son las ideas, las representaciones, etc. (estados de conciencia, *modi cogitandi*). El mundo corporal y el espiritual constituyen para Descartes dos mundos, ambos ciertamente reales, pero absolutamente distintos entre sí, e irreductibles uno a otro ; su sistema es, pues, *dualista*. Al dualismo entre cuerpo y espíritu se añade, en Descartes, todavía otro : el de Dios y el mundo. Dios, ser espiritual, está sobre el mundo, esto es, sobre el reino de las substancias finitas, compuesto de cosas corporales y espirituales, como su creador y conservador. En sentido estricto sólo Dios es substancia, pues sólo El tiene la absoluta independencia de la existencia que conviene al concepto de substancia. Las cosas corporales o espirituales creadas por Dios no son, por el contrario, en relación con El verdaderas substancias, pues su existencia depende de Dios ;

sólo representan el papel de sustancias respecto a los modos que existen en ellas. Son, por decirlo así, sustancias de segundo orden.

Puesto que la esencia de los cuerpos está sólo en su extensión (siendo las otras determinaciones, modos), el cuerpo es una simple magnitud espacial. Por tanto, no hay un espacio vacío, libre de toda materia ; así, pues, la materia es infinita y divisible hasta lo infinito. Siendo, por otra parte, los cuerpos, simples extensiones de espacio, todos los cambios en el mundo de los cuerpos, son sólo cambios de lugar en el espacio, de figura y de magnitud ; todos los fenómenos de la Naturaleza son, en fin, movimientos. Pero, los movimientos, sólo pueden ser producidos por otros movimientos y determinados por movimientos contrarios, puesto que falta en la materia una fuerza interior propia (ley de inercia). La suma de los movimientos existentes en el mundo, queda siempre igual a sí misma, puesto que Dios, la última causa del movimiento en general, ha creado y mantiene una relación fija entre movimiento y reposo ; sólo varía la distribución de ambas cosas. Para Descartes, educado en las Matemáticas, la Naturaleza no es más que un gran mecanismo, que en todas sus partes es, en principio, totalmente explicable y calculable. Descartes tiene, así, el mérito de haber formulado y perseguido consecuentemente (con una sola excepción), con plena conciencia de su transcendencia, un ideal que es hoy todavía el de muchos investigadores contemporáneos : *el principio de la explicación puramente mecanicista del mundo*, que excluye toda intervención en los fenómenos naturales de fuerzas espirituales y de fines. No sólo intentó explicar la aparición y la evolución de nuestro sistema planetario, de manera mecánica, con lo que fué un precursor de la teoría de Kant-Laplace, sino que no vaciló en aplicar la concepción mecanicista al mundo orgánico.

Los cuerpos vivientes, sin exceptuar los cuerpos humanos y los de los animales, están compuestos de materiales que se hallan también en la naturaleza inorgánica y que actúan mecánicamente y se distinguen de las cosas compuestas de la naturaleza inorgánica, tan sólo por su mayor complicación y variedad. Hay que interpretar y explicar todos los fenómenos de los organismos como procesos mecánicos, producidos por fuerzas mecánicas. Los cuerpos vivos son, en suma, máquinas; la vida un mecanismo. Los mismos animales no son más que máquinas; por razones teológicas, Descartes niega que posean un alma (*La bête machine*). Los movimientos de los cuerpos de los animales, que nosotros acostumbramos a interpretar como expresión y efecto de fenómenos anímicos, como moverse, correr, gritar, etc., son, en realidad, movimientos reflejos automáticos, explicable por causas puramente físicas. Gracias a esta concepción mecanicista de la Naturaleza, Descartes ha preparado el materialismo. El se encuentra, ciertamente, muy lejos de ser un materialista, puesto que opone a lo corporal, lo espiritual como una realidad específicamente distinta. En el hombre se añade al cuerpo, que como tal es en definitiva también una máquina, el alma inmortal, que si bien es completamente distinta de aquél, está, sin embargo, unida a él. Descartes la localiza en la *glándula pinealis* que como órgano único, situado aproximadamente en el centro del cerebro, le parecía lugar apropiado para ello. Aquí sufre por mediación de los *spiritus animales* (finísimas partículas de sangre que pasan por los nervios y hacen vibrar las glándulas), el efecto del cuerpo, y desde aquí, por medio de las glándulas que cambian la dirección de estos espíritus, actúa sobre los nervios y músculos del cuerpo. Esta concepción de la interacción entre cuerpo y alma, significa en realidad una inconsecuencia, una vulneración del principio establecido por Des-

cartes según el cual, los movimientos sólo son producidos y alterados por movimientos, y sólo producen a su vez movimientos, esto es, el principio de la explicación puramente mecánica del mundo.

A consecuencia de su unión con el cuerpo, el alma tiene propiedades y estados, que como espíritu puro, separado del cuerpo no tendría, como sensaciones y pasiones. Por el contrario, el pensamiento es una propiedad que le conviene por su naturaleza de espíritu, y que, por tanto, posee para siempre. Siendo el pensamiento la más elevada facultad del alma, a él deben subordinarse las pasiones; esta subordinación es asunto de la voluntad que es libre.

2. Los ocasionistas : Geulincx y Malebranche

Hay dos puntos principales del sistema cartesiano que dieron el impulso a una evolución posterior que terminó en cierto modo en Espinosa : su oposición dualística de cuerpo y espíritu y su concepción de la relación de Dios con el mundo.

Descartes había separado por completo el mundo corporal del mundo espiritual, pero, al mismo tiempo, había cometido la inconsecuencia de permitir en un punto un influjo recíproco de cuerpo y alma. Esta inconsecuencia tenía que ser salvada y la relación que la experiencia demuestra que existe entre los fenómenos espirituales y los corporales debía ser explicada de una manera que excluyese el influjo inmediato recíproco. Esto se realiza con las tesis de la Filosofía de la identidad de Espinosa : espíritu y materia, alma y cuerpo, son en sí una idéntica cosa ; no significan más que dos aspectos o expresiones de una substancia única a cuya esencia conviene expresarse en estas dos formas. Precisamente por esto, se corresponden estas dos formas exactamente, y ciertos fenómenos físicos están unidos siempre con determinados fenómenos espirituales.

Por otra parte, Descartes había opuesto Dios al mundo, pero, declarando al mismo tiempo, que en sentido estricto sólo Dios es una substancia y que las cosas finitas no son substancias. La conclusión de la línea ideológica iniciada por esta idea es evidentemente que Dios es la única substancia y que las cosas finitas son sólo modos de la substancia divina. Espinosa sacó esta consecuencia y cambió por consiguiente el punto de vista dualista de Descartes, en un punto de vista panteísta. En ambas cuestiones, Geulincx y Malebranche, mantienen una especie de posición intermedia entre Descartes y Espinosa. Sus sistemas, pues, han de considerarse sino cronológica, al menos sistemáticamente, como elementos de transición de Descartes a Espinosa.

Arnold Geulincx (1625-69)

Nacido en Amberes, profesor primeramente en Lovaina; después de su conversión a la iglesia reformada, en Leiden, donde murió.

Obras : *Notas sobre los principios de R. Descartes. Ética. Metafísica.*

Edición más importante : La de P. J. Land, La Haya, 1891 93.

Geulincx considera imposible que el alma pueda influir sobre el cuerpo y el cuerpo sobre el alma. Siendo cierto, como no puede negarse, que a determinados fenómenos corporales corresponden regularmente determinados fenómenos anímicos y viceversa, la causa de esta mutua dependencia no puede ser sino Dios. El hace aparecer, *con ocasión* de un fenómeno corporal (por ejemplo, la excitación de un nervio), el fenómeno anímico correspondiente (sensación), y asimismo *con ocasión* de un fenómeno anímico (por ejemplo, un acto de voluntad), el proceso corporal correspondiente (por ejemplo, el movimiento de un miembro). Dios es, pues, la sola causa eficiente (*causae efficiens*), así de los fenómenos corporales como de los espirituales ; unos y otros, en cambio, son puramente las *causas ocasionales*

(*causae occasionales*) (de aquí que se llame a esta tendencia *Ocasionalismo*) que le determinan a obrar. Al lado de la opinión, según la cual la intervención de Dios se efectúa siempre que una ocasión determinada le da motivo para obrar (*Deus ex machina*), se encuentra ya en Geulincx la opinión más profunda, que Leibniz más tarde representará, de que Dios ha regulado las relaciones de los fenómenos espirituales y materiales *de una vez para siempre*, de tal manera, que ciertos fenómenos de una especie van siempre unidos a otros determinados de la otra, y, por tanto, sobra la intervención de Dios en cada caso.

El dualismo cartesiano entre Dios y el mundo es atenuado en Geulincx a favor de una concepción panteísta, en cuanto convierte las almas en determinaciones (*modi*) de la substancia divina y los hace estar contenidos en ella. Por el contrario, el no resolverse a atribuir a Dios también la extensión, que en su concepto contradiría su naturaleza espiritual y perfecta, le impidió expresar con la misma decisión la concepción panteísta, en lo que se refiere a la relación de Dios con el mundo. Su esfuerzo para satisfacer ambas tendencias le lleva aquí a la indecisión y la falta de claridad. Dios contiene en sí la extensión *eminenter*, esto es, en sentido ideal, de una manera libre de imperfecciones, y por ello es el fundamento del mundo de los cuerpos, pero la extensión real en la que los cuerpos están contenidos como sus modos (como las almas están contenidas en Dios), no está contenida en Él.

Nicole Malebranche (1638-1715)

Sacerdote católico, nació y murió en París.

Obra principal: « De la investigación de la verdad » (*De la recherche de la vérité*), 1675.

Edición de sus obras: Simon, París, 1871 (incompleta). *Traité de morale* (que falta en la anterior), editado por Joly, París, 1882.

Tampoco para este representante del ocasionalismo puede el espíritu actuar sobre el cuerpo, ni éste sobre

aquél, sino que Dios adapta los estados de uno a los del otro. Pero, al mismo tiempo, Malebranche concibe el problema de la acción recíproca más ampliamente: ninguna cosa finita, según él, tiene poder de realizar nada por sí misma; todos los efectos aparentes de las cosas finitas sobre otras cosas finitas son, en realidad, efectos de Dios en las cosas; las cosas que aparentemente actúan son simples causas ocasionales. En cuanto se refiere a la relación entre Dios y las cosas finitas, Malebranche tampoco logra superar la vacilación entre las concepciones panteísta y dualista. Dios es una realidad sin límites; todas las cosas finitas son limitaciones de su ser. Si por una parte, parece que Dios mismo, que no es cuerpo ni espíritu, es el fundamento común de las cosas corporales y espirituales, por otra parte, Malebranche, como Geulincx, concibe sólo los espíritus contenidos inmediatamente en Dios, mientras los cuerpos son simples « modificaciones » de la extensión, que como tales no convienen a Dios. Pues Dios, como ser incorpóreo, sólo puede contener lo inteligible de la extensión, esto es, su idea, pero no puede ser extenso ni corpóreo. Dios es el lugar de los espíritus, la extensión (el espacio); es el lugar de los cuerpos. Nosotros conocemos las cosas porque, estando contenidas en Dios, participamos de las ideas divinas; nosotros vemos todas las cosas en Dios.

3. Benedicto Espinosa (1632-77) ⁽¹⁾

Nacido en 1632, en Amsterdam, descendiente de una familia judía refugiada en Holanda, huyendo de las persecuciones de la Península ibérica. Excluido en 1656 de la comunidad hebrea por sus ideas independientes, abandonó Amsterdam y vivió en diversos lugares de Holanda atacado en muchas ocasiones; al fin se retiró a La Haya dedicado a sus estudios y ganándose la vida preparando cristales de óptica. Después de su exclusión de la religión hebrea cambió su nombre de Baruch por el cristiano

(1) Véase en esta misma colección: COHN, ob. cit.

de Benedicto; no se convirtió, sin embargo, al Cristianismo. Murió en La Haya en 1677.

Obras más importantes: « Breve tratado de Dios, el hombre y su felicidad » (*Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate*), escrito en 1659. *Tratado teológico-político* (anónimo 1670). « La Ética demostrada, según el método geométrico » (*Ethica ordine geometrico demonstrata*); en sus cinco partes no contiene tan sólo la Ética en sentido estricto, sino toda la concepción filosófica de Espinosa.

La edición más importante de sus obras completas es la de van Vloten y Land, La Haya, 1882-83.

Literatura espinosiana: Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas* (fuentes, documentos, etc.). Leipzig, 1899; id. *Das Leben Spinozas* (Stuttgart), 1904; A. Tumarkin, *Spinozas Acht Vorlesungen* (Tratados de Filosofía de Falkenberg, cuaderno 5), Leipzig, 1908. Erhardt, *Die Philosophie des Spinozas im Sichte der Kritik*, Leipzig, 1908; Brunswig. *La philosophie de Spinoza*, Paris. Chartrier. *Spinoza*, Paris.

a) **La concepción metafísica: Ontología o teoría del ser.** Espinosa es el clásico del racionalismo y del dogmatismo. El método geométrico es el modelo que, según él, ha de imitar la Filosofía, tanto que en su obra principal, la « Ética », se esfuerza en aplicar incluso la forma exterior de este método (no ciertamente con ventaja para la materia estudiada).

El pensamiento que procede en esta forma, suponiendo que sus conclusiones hayan sido obtenidas rigurosamente, reproduce de modo exacto la naturaleza de la realidad, pues la realidad es en sí absolutamente lógica. Del mismo modo que toda la multitud de las cosas se deriva de los más altos y universales fundamentos de la realidad, de una manera rigurosamente lógica, así el pensamiento deduce del concepto del ser más alto y universal los conceptos de todas las restantes cosas por un procedimiento estrictamente lógico: el ser y el pensamiento verdadero coinciden exactamente (*dogmatismo*).

Según ello, en lo más alto del sistema aparece la idea de *causa sui*, de causa de sí mismo, esto es, de aquella realidad que es ciertamente la razón de toda otra cosa, pero cuya razón no está en nada más que en sí

misma. La idea de *causa sui* designa, pues, un ser, cuya existencia es independiente, cualidad que al igual que en Descartes sólo conviene a la substancia. Con ello, el concepto de *causa sui* coincide muy pronto con el de *substancia*. Por *substancia* entiende Espinosa algo que es en sí mismo, y se concibe por sí mismo, a diferencia del *modo* que existe en otra cosa (esto es, en la substancia) y sólo por ésta es comprendido; la concepción del modo presupone la de la substancia como el modo mismo presupone la substancia. A los conceptos de substancia y de modo se añade todavía en Espinosa, el concepto de *atributo*. Este es para él, también, una determinación esencial imprescindible (y por ende eterna) de la substancia, que sin ella dejaría de ser lo que es. La substancia descubre su esencia en su atributo o atributos si tiene más de uno; cuantos más atributos posea, tanto más perfecta será.

Constituyendo la esencia de la substancia el ser causa de sí misma y siendo ambos conceptos, por tanto, idénticos, la noción de substancia es equivalente a la de Dios. Pues, en definitiva, sólo Dios — que según Espinosa, es la definición de un ser, que consta de un infinito número de atributos, cada uno de ellos perfecto en su género — puede satisfacer completamente el concepto de substancia; siendo infinito no puede existir en otra cosa, sino en sí mismo y por sí mismo, mientras todas las otras cosas existan en El y por El. La substancia para ser tiene que ser infinita, tiene que ser Dios. O al contrario: Dios es la única substancia, puesto que su infinitud, su número infinito de atributos que agota todas las esencias concebibles, excluye la posibilidad de toda otra substancia. Por lo tanto, no existe más que *una* substancia: Dios, que es concebido como infinito, causa de sí mismo, existente en sí mismo y por sí mismo; todo lo restante real está en Dios, se deriva de Dios, tiene que ser comprendido como consecuencia

suya, tiene que ser deducido de la idea de Dios. Dios existe necesariamente, porque su esencia (*essentia*) incluye su existencia (lo cual no es más que una nueva expresión de la idea de *causa sui*) y ésta puede ser deducida de la idea de Dios, como su consecuencia necesaria (prueba ontológica). Se puede deducir la existencia de Dios de su esencia, porque no existe razón alguna que impida su existencia ni en El, puesto que contradiría su ser, ni fuera de El, puesto que ya sabemos que fuera de El nada existe.

Pero Dios es, finalmente, idéntico al mundo (*Naturalaleza*). Fuera de El, que contiene todo ser, no puede evidentemente existir un mundo; este mundo sólo puede existir en El, y no puede ser más que la totalidad de las cosas. El mundo como un infinito, que comprende todas las cosas particulares en sí, es Dios; aparte del todo no puede existir un Dios «que sólo impulsara desde fuera»; es válida la fórmula: Dios o la substancia o la naturaleza (*Deus sive substantia sive natura*). Con ello se cumple la evolución (ya contenida en germen en Descartes) del dualismo al panteísmo; Dios ya no es algo existente fuera del mundo, un espíritu que lo rige desde arriba, sino la totalidad comprensiva del mundo, idéntico por tanto a él.

De entre los atributos divinos, infinitos en número, mediante los cuales la substancia divina expresa su esencia infinita, sólo dos nos son conocidos: el pensamiento (*cogitatio*) y la extensión (*extensio*). Sólo estos dos representan un papel en el sistema de Espinosa; en el resto de la obra procede como si la substancia no tuviera más que estos dos atributos y se expresara en ellos toda su esencia. (Por otra parte, no son deducidos de la esencia de la substancia, como el método geométrico exige, sino, en realidad, simplemente tomados de la experiencia). Según ello, la substancia se manifiesta en dos formas: como pensamiento infinito, es decir,

como universo espiritual o conciencia (así como del resto de las cosas reales existe una idea del pensamiento, un pensar del pensar) y como extensión infinita, como universo físico infinito. La extensión que para Descartes no convenía a Dios, que Geulincx y Malebranche dudaban en atribuirle, para Espinosa es una propiedad que conviene realmente a Dios, un aspecto determinado de su verdadero ser.

Dios, substancia corpórea y espiritual infinita, existente por sí misma, es el fundamento de todas las cosas; todas las cosas proceden de El, en número infinito, como corresponde a la infinitud de Dios, y con absoluta necesidad, derivada de su eterna e inmutable esencia. De la misma manera que de la naturaleza del triángulo se sigue que la suma de sus ángulos es eternamente igual a dos rectos, se sigue de la esencia de Dios, el mundo existente; ningún otro mundo era posible; el actual era necesario. Pero, todo lo que deriva de Dios, debe permanecer en El exactamente como los tres ángulos permanecen en el triángulo. La infinita substancia divina que está toda en todo, no puede poner nada fuera de sí misma, sino que tiene que guardar todo lo que es en sí; ella es la causa inmanente de todas las cosas, la razón del mundo y a la vez el mundo mismo en su totalidad. Las cosas son modos, estados de la substancia divina universal que se derivan de ella y en ella están contenidos. Por la propia razón la idea de Dios incluye en sí las ideas de las cosas, y por tanto, el pensamiento tiene que deducir el conocimiento de éstas del conocimiento de aquél. En cuanto es la razón del mundo, Dios es llamado por Espinosa, empleando un término escolástico, «naturaleza naturante» (*natura naturans*); en cuanto es la totalidad misma de las cosas, es llamado «naturaleza naturada» (*natura naturata*).

De la substancia divina proceden primero los *modos infinitos*, que, como corresponde al carácter de la subs-

tancia, que expresa su esencia en la doble forma de extensión y pensamiento, aparecen igualmente en forma doble, como entendimiento y voluntad infinitos, por una parte, y como movimiento y reposo, por otra. De ellos (que Espinosa tampoco ha deducido de la substancia, sino que ha tomado de la experiencia) se siguen los *modos finitos*, las cosas corpóreas y espirituales (cuerpos y almas; en Descartes, substancias) que en su conjunto constituyen el «mundo», es decir, el mundo de las cosas finitas y determinan su aspecto (*facies totius universi*).

También de estos modos es Dios la causa, pero, no en cuanto es substancia infinita, sino en cuanto representa ya un modo finito; es decir, cada cosa finita supone una cosa igualmente finita, que determina su existencia, y la cadena de estas causas es infinita. La última causa, de la que depende toda la cadena y sus características, es la substancia divina infinita: Dios no es la causa inmediata, sino la causa remota (aunque immanente) de todas las cosas finitas, cuerpos y almas.

También los modos finitos deben manifestar el doble aspecto, que se funda en la esencia de la substancia y es característico de todo lo real: cada cosa es, por una parte, un cuerpo individual determinado y como tal pertenece a la realidad física (al atributo de la extensión); por otra parte, es un ser espiritual determinado, un alma, y como tal pertenece a la realidad espiritual (al atributo del pensamiento). Cada una de las cosas se manifiesta, por una parte, como cuerpo: por otra, como su alma correspondiente (*una eademque res, sed duobus modis expressa*).

También el hombre es un modo de la substancia divina, un *modo compuesto* de muchas cosas particulares. También él se presenta en doble forma. Al cuerpo humano, que es un producto de la naturaleza y se compone de muchos corpúsculos, corresponde como la expre-

sión espiritual de la misma cosa, el alma humana, que tiene su origen en el atributo del pensamiento y está compuesto de muchos elementos espirituales (*ideas*). Ella es la idea correspondiente al cuerpo, la idea del cuerpo (*idea corporis*). Dado que, por otra parte, tiene también conciencia de sí misma, es también a la vez idea de la idea del cuerpo (*idea ideae corporis*) o idea del espíritu (*idea mentis*). Ambos aspectos del ser humano, se corresponden estrechamente; a cada fenómeno físico en el cuerpo corresponde un fenómeno psíquico en el alma, de tal manera que cuando el uno se da, se da el otro al mismo tiempo, y al contrario. Esta correspondencia se explica por la identidad esencial de ambos y no es producida ni por un influjo mutuo, como en Descartes, ni por la omnipotencia de Dios, como en los ocasionalistas. En lugar de estas concepciones aparece en Espinosa la idea de lo que más tarde se llamará *parallelismo psicofísico* (1), es decir, del curso paralelo de los fenómenos corporales y espirituales. Pero, un proceso físico (como ya Descartes sostenía, aunque no con absoluta consecuencia) sólo puede ser deducido y explicado por una causa física, y asimismo un fenómeno espiritual sólo puede serlo por otro fenómeno espiritual. Sin embargo, ambas cosas se corresponden, pues, en último término, no son más que dos aspectos distintos de una misma realidad: el orden y la conexión de las ideas corresponde al orden y conexión de las cosas (*ordo et connexio rerum idem est ad ordo et connexio idearum*) (2).

(1) Véase sobre esto: BÜSSE, *Geist und Körper, Seele und Leib*. Leipzig, 1903, y REININGER, *Das psychophysische Problem*. Viena, 1916.

(2) El uso que Espinosa hace de esta fórmula, no está, en realidad, libre de equívocos, pues la utiliza también para expresar la idea fundamental del dogmatismo, la adecuación del pensamiento cierto con el ser, esto es, en sentido epistemológico. El principio del parallelismo psicofísico exige tan sólo que, paralelamente a los procesos físicos en el cuerpo, por ejemplo, en el cere-

Si todas las cosas se siguen de Dios con la misma necesidad, con que la proposición acerca de los tres ángulos de un triángulo se sigue de la esencia del triángulo, y continúan en él, como los ángulos continúan en el triángulo, es claro, que no pueden existir en el mundo fines, ni cosas buenas ni malas, del mismo modo que la proposición acerca de los tres ángulos del triángulo no es buena ni mala. Tampoco puede existir en el mundo la libertad de acción ni siquiera puede existir acción alguna, como no puede existir un devenir, ni aparición o destrucción, ni sucesión temporal alguna. La consecuencia lógica, no sigue temporalmente a lo que es su razón de ser, sino que con la razón es a la vez puesta la consecuencia. No aparece primero el triángulo y *produce* que sus ángulos equivalgan a dos rectos, sino que esta consecuencia es puesta al mismo tiempo que el triángulo ; en este sentido la consecuencia lógica es intemporal. Asimismo si el mundo se sigue de Dios con necesidad lógica, no aparece primero Dios y crea luego el mundo, sino que el mundo es tan eterno e inmutable como Dios mismo y es dado con él y en él con todos sus elementos ; el mundo no es un proceso que se produce en el tiempo, sino como un cuadro en que cada parte ha sido puesta en un lugar determinado en conexión con el todo, o mejor todavía, como una figura geométrica, en que todos los detalles, ángulos y lados, están fija e inequívocamente determinados y

bro, existan procesos psíquicos, por ejemplo representaciones, pero no que estas representaciones tengan por contenido aquellos procesos cerebrales. El principio del dogmatismo, por el contrario, afirma que el contenido de nuestros conocimientos ciertos coincide con la realidad ; combinado con el paralelismo psicofísico significaría, pues, que la representación que corresponde a un proceso cerebral determinado representa este mismo proceso, lo reproduce. No podemos entrar, aquí, en las consecuencias epistemológicas que resultan de la teoría espinosiana de la *idea corporis*, que admite ambas interpretaciones.

a los ojos de un espíritu que comprendiera el todo de la figura, serían sus consecuencias necesarias.

b) Concepción moral-práctica. Doctrina de la rendición. La realidad, tal como nos la muestra la *experiencia*, contradice totalmente el cuadro metafísico del mundo que Espinosa nos presenta. No puede compararse con un cuadro en donde las cosas están en reposo, sino que muestra siempre la inquietud del devenir. Los acontecimientos se suceden en el curso del tiempo, las cosas aparecen y desaparecen, actúan y padecen, se desarrollan y se alteran. Espinosa no podía cerrar los ojos a esta idea, como no los podía cerrar al hecho de que en el mundo se persiguen fines, que estos fines son distintos en valor y en perfección y que, por tanto, la distinción entre lo bueno y lo malo es, a pesar de todo, justificada. Espinosa, no tenía más que dos posibilidades de elección; o bien declaraba toda esta realidad un engaño, y veía la verdadera esencia del mundo en la imagen que la Metafísica nos da de él, o bien había de corregir su concepción metafísica a la vista de la experiencia. Pero él no se decide a hacer una cosa ni otra, sino que trata de mantener su concepción metafísica del mundo y conciliarla con los hechos de la experiencia conservando su carácter propio, intento tan imposible como característico de la filosofía de Espinosa, y que había de fracasar, llenando al mismo tiempo de obscuridades y contradicciones un sistema hasta aquí extraordinariamente claro y transparente. El razonamiento agudo, preciso, que no ha retrocedido ante ninguna consecuencia, que hasta aquí podíamos admirar, tiene ahora como complemento un profundo carácter místico: Espinosa, el clásico del racionalismo, es a la vez un místico; su sistema es una curiosa combinación de racionalismo y misticismo.

Las dos ideas que representan un papel más importante en el intento de hacer justicia, a la vez, a las dos

concepciones del mundo, la metafísico-idealista y la empírico-realista, manteniéndolas separadas sin dejar de reunir las en una concepción más amplia, son las ideas de esencia (*essentia*) y existencia (*existentia*). Ambas ideas son idénticas en Dios, la substancia eterna y omnipresente: su esencia implica su existencia; por esta razón existe necesariamente, y es causa de sí mismo. En las cosas finitas, por el contrario, ambas ideas se separan; en ellas la existencia, no se sigue de la esencia; no se dan juntas de una manera fatal y necesaria, sino que la existencia se añade a la esencia como una segunda propiedad. No toda cosa cuya esencia existe en Dios, es real por esta sola razón, sino que Dios debe hacerla nacer a la realidad mediante el curso de las cosas. Y cuando esta realidad se ha producido por el encadenamiento de las cosas, cuando la existencia se ha añadido a la esencia, la cosa ahora real, existente, aun cuando sea la realización de una cosa esencial, ideal, no corresponde a ésta en todos los detalles. La cosa real es temporal, la ideal, intemporal, eterna; aquélla nace en el tiempo, desarrolla sus estados en el curso del tiempo; está sometida al cambio y a la inquietud del tiempo.

Consecuencia de ello es que sólo las esencias se siguen de la esencia de Dios con necesidad lógica, mientras que en las existencias producidas por el curso de la naturaleza, la relación temporal de la causalidad aparece en lugar de la relación intemporal de la dependencia lógica (así, por lo menos, creo que hay que interpretar las obscuras explicaciones de Espinosa acerca de la esencia y la existencia) y la teoría, deducida de algunas expresiones de Espinosa, según la cual Dios es tan sólo la causa remota de los modos finitos, se refiere a la existencia de estos modos, no a su esencia que, aun en ellos, se sigue inmediatamente de los atributos divinos. Gracias a estas distinciones, las cosas existentes aparecen

en un tal contraste con las esencias, y con la esencia eterna de Dios, que nos parece discutible, que puedan ser consideradas todavía como existentes en Dios. Y si lo están, como es efectivamente la opinión de Espinosa, en todo caso, estarán contenidas en él de otra manera que las esencias que participan inmediatamente de él. Representan un plano más profundo o más exterior, en todo caso más lejano del centro de su esencia, y más imperfecto que el reino de las esencias.

En el orden mismo de las cosas, debe existir la razón por la cual las esencias de los modos finitos, al hacerse reales, se hacen al mismo tiempo imperfectas; las cosas existentes exhiben ciertamente las esencias, pero, en forma imperfecta, temporal, variable, confusa, podríamos decir, al igual que en Platón; las cosas sensibles sólo son las copias imperfectas de los modelos suprasensibles: las ideas eternas.

Contemplado desde el punto de vista de esta distinción, aparece el mundo, tal como lo pinta la Metafísica, como un ideal al que la realidad no corresponde; como un mundo del más allá, ideal, elevado, en el que las cosas tienen ciertamente su raíz según sus esencias, pero del que están separadas por su existencia. En esta situación se encuentra también el *hombre* que por ser una cosa temporal, entretendida en el curso del mundo, y dependiente de él, es sólo una expresión imperfecta de su esencia verdadera, eterna, contenida inmediatamente en Dios, pero al mismo tiempo, mediante su esencia, está en conexión con Dios.

Por esta distinción entre esencia y existencia obtiene Espinosa el ideal práctico moral que pone ante el hombre. El hombre no debe ser lo que es en la realidad. De una realización imperfecta y mudable de su esencia, el hombre debe convertirse en una expresión perfecta e inmutable de esta misma esencia. Tiene que poner su existencia de acuerdo con su esencia; abandonar el

cambio y la inquietud de la existencia temporal y refugiarse en el imperio del ser eterno, que es su verdadera patria, y en cuya eternidad e inmutabilidad está llamado a participar como un modo ideo-real de Dios, inmediatamente contenido en él. Casi no se puede interpretar la teoría de la esencia y la existencia de Espinosa de otra manera que en el sentido de las teorías emanatistas, que representaron un papel tan importante en la Filosofía neoplatónica, en la Edad Media y en el Renacimiento. Interpretado así, el mundo de las cosas finitas aparece como emanado de Dios, pero al mismo tiempo extraño a él; la Ética de Espinosa aparece entonces como una especie de sistema de salvación o de redención, que señala el camino que conduce a una reconciliación con Dios. El medio de que el hombre se debe valer para ello, es el *conocimiento*.

Tres especies o tres grados de conocimiento distingue Espinosa; el más bajo lo constituye el conocimiento sensible (*imaginatio*). El hombre lo posee en tanto, en cuanto es una parte de la naturaleza, una cosa, variable, determinada por las otras cosas, dependiente de sus variaciones. El conocimiento sensible no es puramente subjetivo, pero no nos muestra el verdadero ser de las cosas. Así, el hombre, en tanto que se sirve tan sólo de esta especie de conocimiento no conoce siquiera su propia esencia, ni la de su cuerpo ni la de su alma. También le falta igualmente la penetración en las conexiones necesarias de las cosas. Según esta especie de conocimiento, concebimos los fenómenos empíricamente, esto es, según se presentan en el orden común de la naturaleza (*ex communi naturae ordine*). Este conocimiento es confuso e inadecuado, es un conocimiento del que el hombre es tan sólo la causa parcial y no total, esto es, que está determinado, por una parte, por su propia naturaleza, pero por otra parte, por las cosas que influyen sobre él, que constantemente

lo alteran ; es, pues, variable, como el ser al que corresponde. De él parten las pasiones que atormentan e inquietan al hombre.

El segundo grado del conocimiento, es el conocimiento racional (*ratio*), que contiene ideas claras y distintas. No es posible conocer con certeza su naturaleza y posición propia, por lo que nos dice Espinosa ; lo único que aparece claro, es que representa un grado intermedio entre el conocimiento más bajo y el más elevado. Aquello que es común a todas las cosas y es contenido de la misma manera en la parte que en el todo, dice Espinosa, no puede ser percibido más que adecuadamente. Pertenecen a este orden, la extensión infinita, en que participan todos los cuerpos, el pensamiento infinito que se expresa en cada pensamiento, así como Dios mismo, cuyos modos son todas las cosas y está contenido en cada una de ellas. En resumen : la substancia y sus atributos. Es preciso distinguir estas ideas comunes (*notiones communes*) de las ideas generales, como, la idea de piedra, de caballo, de fin, etc., que, según Espinosa, no son más que ideas confusas producidas por la *imaginatio*. Espinosa no dice cómo se llega a estas ideas comunes. No son ideas abstraídas de la experiencia, como alguien se inclinaría a suponer en el primer momento, puesto que en este caso no serían ideas racionales ni adecuadas. Tal vez hay que considerar que en la opinión de Espinosa, la experiencia, dado el estado imperfecto en que nos encontramos, representa la ocasión imprescindible de que aparezcan aquellas ideas fundadas en nuestra razón, mientras que en seres que se hallasen en un plano superior, aquellas ideas aparecerían como producto de la razón misma sin tener que recurrir a la experiencia. Con ello se explicaría al mismo tiempo la diferencia entre la segunda especie de conocimiento y la tercera o más alta, el conocimiento intuitivo (*scientia intuitiva*) que no es esencial-

mente distinto de aquélla en cuanto al contenido. Este último conocimiento nos garantiza una intuición inmediata en el ser de Dios, y nos muestra todas las cosas contenidas en El, en su verdadera esencia y derivadas de su Ser con absoluta necesidad ; por tanto, nos hace ver todas las cosas con absoluta certeza y desde el punto de vista de la eternidad (*sub specie aeternitatis*). La posesión de este conocimiento supremo nos une con Dios, nos percibimos como inmediatamente contenidos en él, participamos de su ser inmutable y del amor con que él se ama a sí mismo (*amor Dei intellectualis*). Es, en suma, un estado bienaventurado del espíritu, de comunidad con Dios. Espinosa no ha mostrado de qué manera puede ser alcanzada esta finalidad mística partiendo del estado imperfecto en que nos hallamos, puesto que la posesión del más alto conocimiento parece presuponer ya el estado que con él nos proponemos alcanzar. Si la ley del mundo es que las cosas que tienen su raíz en Dios pasen a un estado temporal, imperfecto, parece seguirse que este contraste no puede ser eliminado, y mucho menos por la propia fuerza de las cosas imperfectas.

Esta teoría de la redención todavía se complica más, por haber introducido en ella Espinosa una teoría de los *afectos*, y, así, mientras por una parte, la había puesto en conexión con la Psicología hasta aquí exclusivamente *intelectualista* (el alma es *idea* del cuerpo ; su función fundamental, el *conocer*), por otra parte, trata de ponerla en relación con una psicología *voluntarista* extraña al espíritu del sistema (la esencia del hombre : *voluntad* de vida ; la función fundamental del alma : *querer* o *desear*) (en el libro 3 y 4 de la Ética). Nos limitaremos a hacer notar, que la independencia total de los influjos exteriores que Espinosa propone aquí como finalidad del esfuerzo del hombre, jamás podrá ser alcanzada por una criatura entrelazada en el curso de la naturaleza y dependiente de ella.

II. El Empirismo desde Bacon a Locke

1. Francis Bacon (barón de Verulam) (1561-1626)

Nacido en Londres, hijo menor del guardasellos Nicolás Bacon, se dedicó a la jurisprudencia ; en 1595 entró en el Parlamento ; en 1618 alcanzó la dignidad de lord Canciller de Inglaterra y fué elevado a barón de Verulam ; en 1621 fué nombrado vizconde de St. Albans pero en el mismo año fué derribado, al acusarle y condenarle la Cámara de los Lores por haber aceptado dinero a cambio de favores políticos, cosa que Bacon confesó que era verdad. Indultado por el rey se retiró a la vida privada y murió en 1626 en Highgate, cerca de Londres, en el castillo del conde Arundel.

Escritos más importantes : « Sobre (la dignidad y) los progresos de la ciencia », en inglés, en dos libros, en 1605 ; en latín, en nueve libros, en 1623. *Novum organum*, 1621 (llamado así en contraposición al *Organon* de Aristóteles (la Lógica), que era la lógica tradicional de la Filosofía escolástica medioeval.

Obras editadas por Ellis, Spedding y Heath, Londres, 1857. (Cartas, 1862-1872).

Aun cuando Bacon sabe muy bien apreciar el valor del conocimiento puro y desinteresado (*contemplatio*), y en principio lo coloca más alto que el que persigue fines prácticos y sólo por ellos es deseado, el fin de sus esfuerzos para el progreso de la ciencia tiene un objetivo absolutamente práctico : el fomento del bienestar humano. La ciencia, por medio de los progresos técnicos, mediante invenciones y descubrimientos, nos ha de poner en condiciones de llevar una vida más agradable, más fácil, más placentera. Bacon mismo en su libro *Nova Atlantis*, que recuerda mucho el conocido libro de Bellamy, ha descrito lo que podría realizar una técnica que descansara en un conocimiento científico fundamental, como el que a él le parecía ideal : frutos artificiales, metales nuevos, regulación del tiempo, naves aéreas, submarinos, una medicina para la que casi nada será imposible, y que podrá prolongar la vida de un modo insospechado ; finalmente, el *Perpetuum mobile*. Estamos en el período de las invencio-



Francisco Bacon. Portada de la edición de sus obras póstumas (1657),
en el British Museum de Londres

nes y descubrimientos, que ha encontrado en Bacon su representante filosófico. Pero para poder utilizar las fuerzas naturales en esta forma, para poderlas dominar, es preciso conocerlas. La técnica precisa de un fundamento científico: saber es poder (*Tantum possumus quantum scimus*). Ciertamente que hasta ahora se han hecho descubrimientos e invenciones, pero son casualidades afortunadas. En lo futuro, los descubrimientos científicos no deben depender ya del azar, sino que tienen que sucederse de una manera metódica, bajo fundamentos metódicos.

Pero para la ciencia no existe más que un camino para alcanzar el fin del conocimiento completo de las fuerzas naturales, que es la condición previa de su utilización adecuada: *la experiencia*. Ella debe ser la base sobre la que se edifique el conocimiento científico, gracias a una elaboración metódica del material que ella ofrece. Dos elementos son, pues, necesarios: en primer lugar, la *experiencia*; en segundo lugar, el verdadero *método*, para convertir la experiencia en conocimiento científico. Toda la investigación hasta el presente ha faltado a estos dos principios. En vez de preguntar a la Naturaleza y, sin prejuicios, aprender de ella, se ha abandonado la experiencia; se ha tratado de construir las cosas con toda especie de ideas fantásticas, se ha charlado, en fin, simplemente sobre las cosas, y las experiencias que se han hecho, por falta de verdadero método, no han podido ser utilizadas en la forma que lo debían ser.

Bacon exige, pues, que por medio de la observación, libre de prejuicios, se fijen los hechos en lugar de confundirlos, por ideas preconcebidas; exige que se abandonen los lentes de los prejuicios, con que acostumbramos a contemplar y a falsear las cosas. Estos prejuicios o *ídolos*, como él los llama, son de especie y de origen distintos. En parte, están fundados en la naturaleza

general humana (ídolos de la raza, *idola tribus*), en la imperfección de nuestros sentidos, en nuestra inclinación a admitir en la naturaleza fines, en nuestra tendencia a tener la sencillez por criterio de verdad. Son difíciles de evitar; pueden ser combatidos, sin embargo, de una parte, mediante los instrumentos (telescopio, etcétera), de otra, mediante la reflexión crítica. Otra parte de ellos resulta de la individualidad de cada uno. En cada inteligencia humana se refleja el mundo de una manera especial que está condicionada por la educación y la costumbre. Bacon compara esta individualidad con una caverna oscura, y llama a los prejuicios de esta clase, ídolos de la caverna (*idola specus*). A éstos pertenecen también las convicciones que son despertadas y mantenidas por el estudio y la enseñanza. Aristóteles es para muchos, la autoridad inexcusable. Otros prejuicios son suscitados por el lenguaje que piensa por nosotros. Las palabras ejercen influencia sobre los hombres, que cuando oyen una palabra creen que alguna idea debe contener. Palabras que no dicen nada, alcanzan a lo mejor un cierto valor en el mercado, como las monedas, a las que el sello oficial da una capacidad adquisitiva. Bacon llama a los prejuicios de esta clase, ídolos del mercado (*idola fori*). Exige que se avance de las palabras, sobre las que ciertamente se puede discutir mucho pero que no garantizan ningún conocimiento, a las cosas; el saber cosas debe ponerse en lugar del saber palabras. Finalmente, se encuentran los sistemas filosóficos, las mismas escuelas filosóficas opuestas que confunden las inteligencias y las llenan de opiniones prejuzgadas. Los sistemas interiormente en perfecta conexión, artísticamente realizados, despiertan la apariencia de la verdad, al igual que una acción dramática, presentada en la escena, finge una realidad que no existe. Por este parecido llama Bacon los prejuicios de la Filosofía, ídolos del teatro (*idola theatri*): los sistemas de la filosofía escolástica

son invenciones como las piezas de teatro. Bacon critica especialmente, el prejuicio de que se puedan conocer las cosas por la pura razón y asimismo el error, de que la simple experiencia, sin una elaboración metódica, pueda ofrecer un conocimiento de valor general. Pero considera que el peor de todos los errores que surgen de la Filosofía es el que hace suponer que las verdades de la Religión pueden ser objeto de investigación científica. La Religión y la Ciencia son dos cosas que hay que separar en absoluto. Las verdades de la primera descansan en la revelación ; hay que aceptarlas y creerlas aun cuando sean incomprensibles e irreconciliables con nuestra razón. Las verdades científicas se deben justificar, por el contrario, ante la razón y la experiencia. Teología y Ciencia son dos cosas fundamentalmente distintas ; una combinación de ambas no produce más que una ciencia fantástica y una religión herética.

Hay que librarse, pues, de todos estos prejuicios, no esperar de las cosas más que lo que ellas puedan dar, respetar sin condiciones los hechos de la experiencia. Pero el método con cuyo auxilio se deben obtener conocimientos generales basados en la experiencia, sólo puede ser la *inducción*. Haber acentuado esta afirmación con todo empeño es el servicio propio y el más grande de Bacon.

Pero en esta insistencia sobre la necesidad de la aplicación de un método inductivo y en su exigencia de emanciparse de la Escolástica, está también en esencia agotado el servicio de Bacon ; su método inductivo que intenta poner en lugar del aristotélico (generalización basada en la simple enumeración de los casos idénticos) y cuyo valor y fecundidad se esfuerza en exponer en largas y fatigosas discusiones, es muy defectuoso y no podía realizar lo que pretendía Bacon. Una de las faltas esenciales del procedimiento de Bacon es su olvido de la Matemática ; en su conse-

cuencia le fueron imposibles obras positivas en el dominio del conocimiento de la naturaleza. Hasta tal punto este desconocimiento de la Matemática le cegó y desorientó ante las adquisiciones de la Ciencia de la naturaleza de su tiempo que no vió en el sistema copernicano más que un prejuicio producido por la predilección hacia la simplicidad y la explicación fácil. Descartes, formado matemáticamente, vió más claro ; el racionalista Descartes ha prestado mejores servicios al conocimiento de la naturaleza que el empirista Bacon. Por otra parte, la Ciencia física no ha seguido (exceptuando el principio fundamental de la experiencia y la inducción) el camino que el *Novum Organum* pretendía enseñarle ; y ha hecho bien.

2. Juan Locke (1632-1704)

Nacido en Wrington, cerca de Bristol, en 1632 ; estudió primero las Ciencias de la naturaleza y la Medicina, pero la lectura de las obras de Descartes le hizo dedicarse a la Filosofía. El curso exterior de su vida fué determinado en gran parte por su relación con el conde Shaftesbury, en cuya casa vivió muchos años como amigo y médico y cuyo hijo educó. Le siguió en el destierro, vivió una serie de años en Francia, Alemania y Holanda ; volvió a Inglaterra en 1688 al subir Guillermo de Orange al trono, y ocupó durante algunos años diversos cargos oficiales. Murió en Oates en el ducado de Essex en 1704 a los 73 años.

Obra más importante : « Ensayo sobre la inteligencia humana » (*An essay concerning human understanding*).

La mejor edición es la de Fraser, Oxford, 1894. Obras completas, Londres, 1853.

Se puede llamar a Locke el sistematizador del empirismo, en cuanto trató de fundamentar por medio de investigaciones sistemáticas del conocimiento el origen empírico del mismo que Bacon simplemente suponía. La realización de estas investigaciones, sin embargo, probó al mismo tiempo el carácter parcial del empirismo : Locke se vió precisado a modificar y completar su empirismo con elementos racionalistas. En cuanto, en definitiva, admite la posibilidad de conocimientos

independientes de la experiencia, al lado de otros que dependen de ella, inicia el equilibrio entre racionalismo y empirismo, que en el siglo XVIII es realizado por Leibniz y Hume. Locke representa, pues, el elemento intermedio entre el empirismo antiguo y la Filosofía del siglo XVIII.

La filosofía teórica

La filosofía teórica de Locke es en esencia una investigación epistemológica acerca del origen, valor y límites del conocimiento conducida según criterios psicológicos. Antes de pasar a la solución de los difíciles problemas que el mundo nos presenta, es necesario investigar el instrumento de que nos servimos, el conocimiento, para poder fijar las finalidades que le son adecuadas y las que no lo son. Tal investigación es necesaria, además, para poder contrarrestar el escepticismo que pone en duda la posibilidad del conocimiento en general. ¿Cómo aparece el conocimiento, qué valor posee, y cuáles son sus límites?

a) El origen del conocimiento. Ideas simples y complejas. Con gran decisión se vuelve Locke, en la cuestión acerca del origen del conocimiento, contra el racionalismo y su admisión de representaciones innatas. El argumento de la admisión general de ciertas proposiciones universales, que se ha aducido a favor de la afirmación de que son innatas, se explica de otra manera por las experiencias idénticas que sufren los individuos; por tanto, no demuestra nada. Sin embargo, no se da en la medida en que se supone: los principios más generales y elevados, por ejemplo, el principio de contradicción, son desconocidos para la mayoría de los hombres. Y no se diga que no son ciertamente conscientes, pero que son innatos, como principios que rigen su pensamiento, pues ser en la conciencia y ser en el

espíritu es para Locke una misma cosa. Estos principios, en los casos en que aparezcan alguna vez en la conciencia, aparecen muy tarde, mientras que si fueran innatos, deberíamos esperar que fuesen los primeros en presentarse. Pero un niño sabe que un azote no es una cereza mucho más pronto que la proposición *A* no es *no-A*. No es, pues, en todo caso esta proposición lo que es innato, sino la capacidad de formarla y de percibir su verdad; pero, en este sentido, todas las proposiciones que nosotros jamás formemos, todos los contenidos que surjan alguna vez en nuestra conciencia, serán innatos, pues nosotros no hubiéramos formado jamás estas proposiciones, ni poseído tales contenidos si no hubiéramos antes poseído la capacidad de formarlos. Una especie de innatismo que signifique una preferencia para algunos conocimientos, y los eleve por encima de los demás no existe; ni siquiera las ideas de Dios o de substancia son innatas.

Locke tiene razón en que no existe un *a priori* psicológico en el sentido de ideas innatas, totalmente desarrolladas, que se encuentren como una propiedad desde el principio de la existencia, en la conciencia. Pero innato es el espíritu mismo con todas sus capacidades fundadas en su organización, sin las que no podría tener las experiencias, a las que debe exclusivamente su saber. A esta organización pertenecen también las leyes del pensamiento, que se aplican constantemente en nuestro pensar, aunque, formuladas y como contenidos de juicios, aparecen en nuestra conciencia junto con los otros juicios, los cuales, sin embargo, dependen de ellas. Y la diferencia epistemológica entre conocimientos necesarios y como tales no necesitados de confirmación por la experiencia, y otros, cuyo valor depende de la experiencia, distinción que Locke reconoce más tarde como justificada, no es contradicha en lo más mínimo por su crítica del racionalismo.

La contestación *positiva* que Locke da a la cuestión del origen de nuestras representaciones es : todas nuestras representaciones provienen sin excepción de la experiencia. El espíritu que todavía no ha adquirido experiencia alguna, es comparable a una hoja de papel blanco (*white paper* ; en la traducción latina, *tabula rasa*) ; la experiencia es lo que sucesivamente va llenando con caracteres escritos esta hoja de papel. Hay que distinguir, sin embargo, una doble especie de experiencia, una experiencia exterior, obtenida por medio del sentido externo (*external sense*) : la *sensación* ; y otra interior obtenida por el sentido interior (*internal sense* : conciencia del propio yo) ; la *reflexión*. La experiencia externa nos informa acerca de las cosas exteriores, esto es, los objetos de nuestra percepción sensible ; el sentido interior nos da a conocer nuestros propios estados anímicos. El alma no tiene siempre, sin embargo, percepciones o estados anímicos, no hay necesidad de que, según la afirmación de Descartes, tenga siempre que pensar ; en el sueño profundo y sin ensueños está sin pensamiento alguno, sin conciencia alguna. De las dos fuentes de que surge la experiencia, el sentido exterior posee una cierta preponderancia en cuanto, si el espacio vacío del alma no es llenado por él, el sentido interior nada encuentra sobre qué aplicar su actividad. Por otra parte, los contenidos transmitidos por nuestro sentido exterior, sólo resultan contenidos para nosotros, en cuanto son percibidos por el sentido interior, es decir, en cuanto somos conscientes de ellos, de tal suerte que el sentido interior es a su vez la condición del funcionamiento del sentido exterior. Los contenidos de conciencia primitivos transmitidos por los sentidos exterior e interior, que forman el conjunto de todos nuestros conocimientos son llamados por Locke representaciones o ideas (*ideas*), distinguiendo las ideas *simples* de las ideas *complejas* (*simple and complex*

ideas). Estas últimas se forman por medio de una elaboración que el espíritu hace de las primeras. Las ideas simples se dividen a su vez en cuatro clases: 1.^a, las que nos vienen por sólo una forma del sentido exterior, como colores (sentido de la vista), sonidos (sentidos del oído), olores, gustos, calor y frío, dureza (*solidity*), esto es, las cualidades de nuestras sensaciones; 2.^a, las que nos son transmitidas por *diversos* sentidos a la vez, como extensión y figura, reposo y movimiento que podemos percibir lo mismo con los ojos que con el sentido del tacto; 3.^a, las que son percibidas sólo por el sentido *interior*; los modos de la conciencia de nuestras propias actividades (percepción o pensamiento, y volición); 4.^a, aquellas que debemos *tanto* al sentido *exterior* como al *interior*, como placer y dolor, fuerza, existencia, unidad.

Estas ideas constituyen el material, los elementos de todo nuestro conocimiento, al igual que las letras del alfabeto constituyen los elementos del lenguaje. Con ellas, combinándolas de diversas maneras, el espíritu constituye las representaciones complejas, esto es, las representaciones de especie compuesta como ideas generales y de relación. A este fin, debe poner en juego las facultades fundadas en su organización, la capacidad de fijar las representaciones, y de concentrar la atención en ellas, la de conservarlas en la memoria y reproducirlas, la de comparar y distinguir, unir y separar, así como la de atribuirles un nombre.

b) El valor del conocimiento. Los criterios de la verdad y la certeza. Después que Locke ha expuesto cómo aparecen en nosotros las ideas, así simples como **compuestas**, plantea la cuestión de su valor. En cuanto a las ideas *simples*, las que nos son conocidas por el sentido interior, son para él, indudablemente, en la realidad, tal como nuestra conciencia las representa. Es decir, nosotros las aprehendemos en la conciencia tal como son en la realidad; todos los estados de que somos

conscientes, los tenemos en realidad. Según lo que hemos expuesto antes acerca de la conciencia del Yo, las representaciones transmitidas por nuestro sentido exterior, y referidas por nosotros a objetos exteriores, son, en cuanto contenidos de nuestra conciencia, indudablemente reales; no hay duda alguna de que yo, si veo un objeto verde, tengo la sensación de verde, el verde como contenido de mi conciencia existe realmente. Lo único en todo caso, discutible será si este contenido de sensación puede tener pretensión de objetividad, esto es, si yo por él, conozco una propiedad real de una cosa real (existente en sí). Locke lo niega. Los colores, los sonidos, los olores, los gustos, el calor y el frío, son para él sólo cosas *subjetivas*, esto es, simples representaciones en nosotros, no propiedades de las cosas mismas. Estas no tienen color, ni sonido, etc., sino que producen en nosotros, en cuanto actúan sobre nosotros, las impresiones de azul o de rojo, caliente o frío, etc. Por el contrario, dureza (*solidity*), extensión y figura, movimiento y reposo son propiedades que las cosas tienen realmente que, por tanto, poseen realidad objetiva, como espacio, tiempo y número. Existe, pues, según Locke, fuera de la conciencia conocedora un mundo real de objetos materiales, que se hallan en el espacio y se mueven en él y que al excitar nuestros sentidos nos producen la ilusión de un mundo de cosas con colores, sonidos, etc. El punto de vista de Locke coincide en líneas generales con el de la ciencia física actual, que en cuanto concibe el mundo atomísticamente, atribuye también la apariencia de una realidad, con colores, sonidos, olores y gustos, a movimientos de los átomos. Las cualidades que corresponden en realidad a las cosas, las llama Locke *primarias*; las que nosotros les atribuimos sin razón, *secundarias* (*primary and secondary qualities*). Su concepción de la *fuerza* no aparece demasiado precisa. Distingue la fuerza activa de la

pasiva (*active and pasive power*), es decir, la capacidad de producir efectos de la de recibirlos. La última, indudablemente conviene a las cosas; es dudoso, si también la primera; en todo caso, la idea de fuerza sólo es obtenida por nosotros en nuestra reflexión sobre la conciencia.

Entre las discusiones que se refieren al valor de nuestras representaciones *complejas*, merece ser mencionada, muy principalmente, la del concepto de *substancia*. Esta idea, según Locke no es ni una idea innata, ni un hecho de la conciencia inmediata, sino un producto de nuestro pensamiento; nosotros reunimos un cierto número de propiedades dadas (por ejemplo, color, figura, dureza) y colocamos debajo como sustentáculo (*substantia* de *sub stare*; permanecer debajo) un algo: la substancia. Nótese que Locke no pone en duda la validez objetiva del concepto de substancia, no duda que existan substancias, niega que podamos saber lo que estas substancias sean. Según este razonamiento, no se puede decir tampoco si existen substancias espirituales; es evidentemente concebible, que el pensamiento sea una propiedad de una substancia corporal; igualmente lo es que haya varias substancias que sostengan el Yo, o diversas personas. También la idea de Dios descansa en el concepto de substancia, que supone una substancia a la que son referidas, además de la existencia, un número de determinaciones elevado hasta el infinito, expresión de múltiples perfecciones. Por *causalidad* entiende Locke la relación de causa y efecto, donde causa significa lo que produce algo y efecto lo que es producido. Si lo producido es una cosa totalmente nueva, el producto se llama creación. No negando Locke la posibilidad de aplicación de la idea de causalidad a las cosas, es claro que tienen que poseer también una fuerza activa.

Más importantes que todas estas discusiones son las investigaciones en el cuarto libro acerca de los cri-

terios de la verdad y la certeza, que en los libros de Historia de la Filosofía son a menudo tratadas demasiado a la ligera. Las representaciones, dice Locke, como tales, no son verdaderas ni falsas; la verdad o la falsedad sólo convienen a los juicios en los que relacionamos unas representaciones con otras. La representación del verde no es verdadera ni falsa; en cambio el juicio: *el verde que yo percibo es una propiedad real de una cosa exterior*, es falso porque *verde* es sólo la impresión subjetiva que la cosa «verde» efectúa en mí. El criterio único de que nos podemos servir para fijar la verdad o falsedad de los juicios es el acuerdo o el desacuerdo entre las representaciones mismas, puesto que no podemos comparar las representaciones por medio de las que conocemos las cosas, con las cosas mismas en las que no podemos entrar. Pero no en todos los juicios es posible alcanzar la certeza absoluta y la generalidad incondicionada. Locke distingue en este respecto cuatro especies de juicios. 1.º, aquellos en los que sujeto y predicado son idénticos: proposiciones tautológicas (A es A); 2.º, aquellos que establecen una relación lógica entre dos representaciones no idénticas: proposiciones demostrativas, como las matemáticas (los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos). Las proposiciones morales son para Locke demostrables; 3.º, los que contienen una coexistencia o relación necesaria como la proposición que une el color amarillo del oro con su fusibilidad, maleabilidad, peso específico, etcétera; 4.º, los que afirman una existencia (Dios existe). De entre todas estas clases de juicios las proposiciones idénticas son absolutamente verdaderas y poseen certeza intuitiva. Las de la segunda clase, son igualmente verdaderas, pero su certeza exige demostración. Su valor es independiente de toda experiencia y de la existencia real de los objetos por ellas pensados; la proposición acerca de los tres ángulos de un triángulo,

es válida aun cuando no existan triángulos reales sino sólo imaginarios. Los juicios de la tercera clase, por el contrario, no pueden aspirar a elevarse al rango de verdades necesarias y generales; el saber que contienen es un saber sensitivo. Propositiones de valor general no pueden ser obtenidas por la experiencia. Por ello la Ciencia de la naturaleza no es ciencia demostrable; nuestra convicción de la generalidad y constancia de las leyes naturales tiene más bien el carácter de una fe. La consecuencia que se sigue innegablemente de las presuposiciones de Locke (que él no sacó explícitamente, pero, que luego Hume sacó con toda decisión) es que todas las relaciones de causalidad son en definitiva hechos de experiencia y no adquisiciones de valor absoluto y general. Para nosotros, la relación entre los hechos es constante tan sólo empíricamente y no posee más valor que el de una cierta probabilidad. Tal vez hay otras posibilidades, sin embargo, para un ser omnisciente que viese las cosas hasta el fondo.

Los juicios de la cuarta clase, finalmente, las proposiciones de existencia poseen, según el objeto cuya existencia declaran, diversos grados de certeza. Es cierta, inmediata e intuitivamente, la existencia propia; es demostrable, según Locke, la existencia de Dios, aun cuando la demostración que intenta no es apropiada para confirmar esta afirmación. Parte de la existencia del propio Yo que ha tenido un principio y, por lo tanto, ha de haber tenido una causa. Dado que, lo mismo se puede decir de todas las cosas finitas que pueden considerarse como causas próximas del propio Yo, ha de existir un ser infinito como última causa de todos los seres finitos; pero éste tiene que ser un ser pensante, un Dios, puesto que nosotros somos seres pensantes, y lo pensante no puede proceder de lo que no piensa. Esta argumentación es apoyada por el orden y la regulación del mundo que parece indicar una causa única

e inteligente. La existencia de las cosas fuera de nosotros, según Locke, no puede ser, en cambio, demostrada. Sin embargo, el sentido común, apoyado por la necesidad a que estamos sometidos en la aparición, el orden y el cambio en nuestras representaciones sensibles, nos obliga a aceptar estas cosas, a reconocer su existencia. Pero de ellas sólo podemos afirmar con certeza incondicionada, lo que nos permiten los conocimientos intuitivos y demostrables; todo lo restante, esto es, todo lo que descansa en la experiencia es sólo probable.

Finalmente, Locke coloca las verdades que descansan en la razón y en la experiencia, enfrente de aquellas que descansan en la revelación y que sobrepasan nuestra facultad racional. Como condición del reconocimiento de éstas, exige Locke que sean conciliables con la razón. En otro caso, la demostración por la revelación no sería válida, puesto que nada contrario a la razón puede ser revelado.

La distinción entre verdades de absoluta certeza, no necesitadas de confirmación por la experiencia, y verdades empíricas, de valor tan sólo probable, significa una ruptura con el principio del empirismo que constituye el punto de partida de la empresa de Locke; el empirismo exclusivo se manifiesta, así, tan poco realizable como el racionalismo exclusivo. De aquí los esfuerzos de los filósofos del siglo XVIII, para mediar entre ambos, que aparecen claramente en Leibniz y Hume.

La filosofía práctica

El hombre posee tan pocas ideas morales innatas, como ideas innatas en el entendimiento; innatos son sólo los impulsos que dirigen nuestro obrar. El impulso dominador de todo nuestro obrar, fundado en nuestra naturaleza misma, es el esfuerzo hacia la felicidad,

hacia el placer. Cada acción, en particular, sin embargo, es producida, por un sentimiento de malestar (*uneasiness*) en el sujeto, el cual considerándolo contrario al impulso hacia la felicidad trata de substituirlo por otro estado mejor. Pero, el esfuerzo hacia la felicidad sólo alcanza un valor moral cuando se establecen leyes (*rules*), con las que es necesario que nuestras acciones concuerden. Estas leyes se dividen, según Locke, en tres clases : 1.º, leyes divinas, promulgadas por la voluntad de Dios. Cumplirlas es deber ; no cumplirlas o faltar a ellas, pecado ; 2.º, leyes civiles. El acuerdo o el desacuerdo con ellas, nos da las ideas de inocencia y culpa ; 3.º, la ley, que es representada por la opinión pública, que critica y juzga. Lo que ella aprueba es virtud, lo que ella condena vicio. Pero, sólo por las ventajas o desventajas que la observancia o inobservancia de las leyes de estas tres autoridades causan al que actúa (por lo tanto, sólo por la recompensa o el castigo), logran actuar sobre la voluntad. Nuestra voluntad es libre en el sentido, de que es independiente de toda coacción exterior ; nuestro obrar puede ser determinado por los dictados de la razón y la reflexión.

III. La Filosofía en el siglo anterior a la « Crítica de la Razón pura » (1781)

Leibniz. — Berkeley. — Hume. — Sensualismo
y materialismo francés. — Wolff y la Filosofía
de la « Aufklärung » alemana

Resumen general

En este período se sacan todas las consecuencias últimas, en las diversas direcciones, de todas las concepciones filosóficas desarrolladas hasta aquí. Con ello,

el movimiento iniciado por Descartes y por Bacon alcanza un término provisional más allá del cual no se avanza hasta que Kant introduce en la Filosofía nuevos puntos de vista. He aquí un resumen de las distintas tendencias que caracterizan los sistemas de este período.

a) El exclusivismo tanto del *racionalismo* como del *empirismo* que en la evolución de ambas direcciones ha aparecido perfectamente claro, y que ya en Locke ha conducido a un intento de fusión de ambos, provoca el esfuerzo para encontrar su equilibrio entre ellos en un compromiso que, evitando tanto la parcialidad del racionalismo como la del empirismo extremos, una los elementos verdaderos de ambos. La síntesis se efectúa en forma que se reconoce la existencia tanto de conocimientos que, siendo verdades necesarias, son absolutamente independientes de toda confirmación ulterior de la experiencia, como otros que descansan en la experiencia y sólo poseen el valor que ésta les puede atribuir. Leibniz y Hume son los representantes más importantes de este punto de vista, que mantiene Leibniz desde el campo racionalista, mientras que en Hume, en cambio, predomina la dirección empirista.

b) Ya en Locke, representa la *sensación* un papel predominante en cuanto ha de llenar el alma de contenidos (sensaciones) antes que la reflexión pueda ponerse en actividad. En una parte de los filósofos del período que vamos a estudiar, la percepción sensible aparece aún más en el primer plano como la función fundamental y dominante del alma, a la que se reducen todas las restantes, en especial el pensamiento. Berkeley niega las ideas generales del entendimiento; Hume reduce todas las representaciones a «impresiones», y Condillac deriva todas las facultades elevadas del espíritu, de la sensación. El *empirismo* se convierte, así, en *sensualismo*. En Berkeley, que insiste sobre la sub-

jetividad de las percepciones y convierte las cosas corporales en simples contenidos de conciencia, aparece esta tendencia en forma *idealista*, en los materialistas franceses que hacen de la sensación una función del cerebro, en forma *realista*.

c) El esfuerzo hacia una concepción *monista*, que también había producido la transformación del dualismo de Descartes (espíritu y cuerpo), en la doctrina de la substancia única de Espinosa, conduce ahora a dos manifestaciones opuestas del monismo: el *espiritualismo*, que no reconoce más ser que el ser espiritual, y el *materialismo*, que sólo atribuye realidad a la materia, y que considera lo espiritual como una simple propiedad de la materia. Representan el espiritualismo en forma distinta Leibniz y Berkeley; el materialismo, La Mettrie y otros librepensadores franceses.

d) El *dogmatismo* propio del campo racionalista recibe una *fundamentación epistemológica y metafísica* (armonía preestablecida) por Leibniz. Por otra parte, los gérmenes escépticos del empirismo se desenvuelven en un agnosticismo que niega toda metafísica (Hume).

Si tratamos de ordenar la materia según estos puntos de vista manteniendo en lo posible el orden cronológico tendremos la siguiente agrupación de los fenómenos de este período:

1.º Síntesis del racionalismo y del empirismo desde el punto de vista racionalista. Espiritualismo (Monadología) y dogmatismo: Leibniz. 2.º Tendencia sensualista en forma idealista, y al mismo tiempo espiritualismo: Berkeley. 3.º Síntesis del racionalismo y el empirismo desde un punto de vista empírico, con la tendencia al mismo tiempo escéptica (agnosticismo): Hume. 4.º Tendencia sensualista con carácter realista y consecuencias materialistas: Condillac y los materialistas franceses. 5.º Finalmente, como un grupo aparte puede considerarse la *Filosofía popular alemana*, iniciada

por Wolff (Filosofía de la *Aufklärung*), que resiste el escepticismo y trata de fundir las diversas tendencias filosóficas particulares con ayuda del sentido común.

1. Godofredo Guillermo Leibniz (1646-1716)

Leibniz, el primer filósofo alemán de gran importancia, es un espíritu universal, el mayor polígrafo desde Aristóteles y al mismo tiempo un pensador del más alto rango. Jurista, diplomático, historiador, filólogo, teólogo, matemático (comparte con Newton la gloria de la invención del cálculo infinitesimal) y físico, conocedor y productor en todos los dominios, creó al mismo tiempo un amplio sistema filosófico que contiene algunos elementos permanentes y válidos para todos los tiempos, de toda verdadera concepción del universo.

Leibniz nació en 1646 en Leipzig. Después de ocupar durante algún tiempo el cargo de consejero en el Tribunal Supremo de los dominios del elector Juan Felipe de Maguncia, y después de varios viajes a Francia y a Inglaterra, se encargó, en 1676, de la dirección de la Biblioteca de Hannover. Allí trabó relaciones con la duquesa Sofía, esposa del duque Ernesto Augusto de Hannover y con su hija, la espiritual Princesa Carlota, cuyo maestro fué. Por su mediación logró Leibniz más tarde (1700), interesar al príncipe elector Federico de Brandenburgo (luego Federico I, primer rey de Prusia), para fundar la Sociedad de Ciencias (luego, Academia) de Berlín, cuyo plan trazó Leibniz, y cuyo fundador científico puede decirse, por tanto, que fué él. Asimismo, él fué quien dió el primer impulso para la fundación de la Academia Imperial de Ciencias de San Petersburgo. El emperador le elevó a la nobleza; en 1712 fué nombrado consejero imperial; en 1714 volvió a Hannover; al poco tiempo cayó en desgracia con el elector de Hannover, que entre tanto había sido elevado al trono de Inglaterra. En 1715 y 1716 se dedicó a trabajar en sus «*Annales Brunsvicensis*». En este tiempo surgió la controversia epistolar con Clarke, discípulo de Newton, que Leibniz no pudo terminar, ya que murió el 14 de noviembre de 1716.

Escritos principales: «*Teodicea*» (*Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*), 1710; «*Principios de la Naturaleza y de la gracia fundados en la razón*» (*Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*); «*La Monadología*»; «*Los Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*» (discusión de las doctrinas del «*Ensayo*», de Locke), fueron escritos en 1704 y publicados en 1765.

Ediciones de las obras filosóficas: Erdmann, 1840; Gerhardt, 1875-90. Hay, sin embargo, mucho inédito, que se halla, en su mayor parte, en la Biblioteca de Hannover. Allí hay también más de 15,000 cartas, la mayor parte inéditas.

MERZ, *Leibniz*, 1886.

W. KEBITZ, *Philosophie des jungen Leibniz*, Heidelberg, 1909.

5. BUSSE: Concepción del Universo. 27. — 2.ª ed.

Como notas características de la filosofía leibniziana han sido ya puestas en relieve su Monadología espiritualista, su armonía preestablecida y su intento de conciliación del racionalismo y el empirismo. Hay que añadir a estas notas características su optimismo, esto es, su teoría de que el mundo actual es el mejor de todos los mundos posibles.

a) **El ser de las cosas ; la Monadología.** Descartes había distinguido dos clases de sustancias : corporal y espiritual. Leibniz se opone a la idea de sustancia corporal. Puesto que la sustancia es una, conviene a la esencia de la sustancia la simplicidad y la indivisibilidad ; un compuesto, que puede ser dividido en sus elementos, no puede ser una unidad, por lo tanto no puede ser sustancia. La materia, cuyo atributo es la extensión — una materia sin extensión es una idea que se contradice a sí misma — es divisible puesto que es extensa. Una sustancia tiene que ser algo que actúe, tiene que ser una fuerza ; pero la materia es inerte, pasiva. Pues bien ; si sólo las cosas que poseen unidad y capacidad de acción, han de ser los últimos soportes del devenir, y los cuerpos como divisibles e inertes no pueden ser estas cosas, las *cosas en sí*, para usar un término hecho popular por Kant, han de ser incorporales. Tienen que ser concebidos como seres espirituales ; en lugar de los átomos físicos con los que la Física opera, aparecen en la Metafísica átomos psíquicos, como si dijéramos, puntos metafísicos, almas, mónadas. En la realidad, no hay nada corporal muerto ; toda la realidad es espiritual. Las mónadas son almas, seres con capacidad de percepción y de actividad : sus funciones esenciales son la percepción y la apetición. En sí son unidades anímicas, pero esta unidad no impide que posean múltiples atributos. Siendo seres indivisibles es claro que no pueden ser creados por el curso de la naturaleza (por composición) ni destruidos por él (por diso-

lución en sus partes) ; sólo pueden haber aparecido por un acto sobrenatural (creación) y sólo por otro acto sobrenatural pueden ser destruidos. Como seres vivientes y activos que son, están sometidos a un cambio constante, que por ser sucesivo y continuo deja sin atacar su unidad.

Tan necesario como que todas las cosas sean mónadas, es también que sean distintas entre sí ; no es posible que dos mónadas sean absolutamente iguales. Dos cosas que no se distinguieran en nada entre sí, dejarían de ser cosas distintas ; serían idénticas, una misma cosa, en fin (*Principium identitatis indiscernibilium.*) Cada mónada es, pues, un algo único que no aparece en el mundo exactamente igual una segunda vez. Cada mónada es un espejo del Universo (*un miroir vivant*, las llama algunas veces Leibniz), pero en cada una se refleja el Universo de distinta manera. Las mónadas se distinguen, además, entre sí por su mayor o menor perfección ; forman una serie gradual en que todos los matices están representados y todas las separaciones están atenuadas por tipos intermedios (*loi de continuité*). Los grados particulares se distinguen entre sí, según el carácter de las mónadas espirituales, por la claridad y precisión de sus representaciones. Una representación es *clara*, si se distingue suficientemente de todas las otras ; en caso contrario es oscura. *Distinta* es la representación cuyas notas son claras ; en caso contrario es *confusa*. Según el lugar que una mónada ocupa en la serie gradual de los seres, son sus representaciones en conjunto totalmente oscuras y confusas o en parte claras y distintas, y en parte más o menos oscuras y confusas o todas totalmente claras y distintas ; el último caso se da en Dios la mónada más alta y perfecta. Las mónadas del grado más bajo, llamadas por Leibniz mónadas en sentido estricto (las que forman los soportes del devenir inorgánico), poseen sólo

una característica análoga a la conciencia, un grado infinitamente pequeño de conciencia, que puede designarse por vida anímica inconsciente (*quelque chose d'analogue au sentiment et à l'appétit*). Más elevadas están las mónadas que Leibniz llama almas: éstas poseen sensaciones y memoria. Más altos están aún los « espíritus » en quienes se añade a estas capacidades la razón. En este grado están los hombres. Pero el alma humana puede ocasionalmente descender a grados inferiores; en ciertas circunstancias como en el sueño sin ensueños, incluso al más bajo. La evolución que progresa de grado en grado (aun entre plantas y animales y entre la substancia orgánica e inorgánica existe sólo una distinción de grado, con estados intermedios) no se interrumpe en el hombre; a partir del hombre, hay varios grados de seres superiores como genio, etc. Sin embargo, Leibniz no ha dado un indiscutible valor a la ley de la continuidad más que del hombre hacia abajo; hacia arriba, la evolución no llega en sucesión constante hasta Dios; entre el Ser absolutamente perfecto y la creación compuesta de seres finitos, no existen grados intermedios.

Para completar esta concepción monadológica, es preciso añadir todavía un carácter peculiar de la Metafísica leibniziana; este mundo de mónadas existe y subsiste, sin que las mónadas se influyan en absoluto entre sí y con ello se prescriban mutuamente su posición en el mundo. Una influencia tal que fuese de mónada a mónada es imposible. Las fuerzas no se pueden separar de las cosas de las cuales son, y pasar a otras; las mónadas, por tanto, no pueden ni actuar sobre otras cosas saliendo de sí mismas, ni recibir nada extraño a su propio ser. Cada una de las mónadas es, al contrario, un ser encerrado en sí mismo, aislado de los demás. Todo lo que cada mónada produce y expresa en el curso de su evolución, es producto de sí misma; sólo desarrolla

aquello que ya estaba fundado en su ser, y estaba contenido en ella en germen, como disposición. Las líneas de la evolución de cada mónada son paralelas; no se entrecruzan. Pues bien; en estas condiciones, ¿cómo explicaremos el hecho de que los estados de ciertas cosas se rigen por los de otras, unos parecen estar en dependencia de otros, hecho que nuestro conocimiento científico expresa por medio de una serie de *relaciones de causalidad*? ¿Cómo explicarnos la conexión causal, fija de las cosas? La teoría ocasionalista que hace actuar constantemente a Dios, para producir de hecho la alteración de estado en una cosa condicionada por la alteración del estado de otra, no resuelve el problema sino que convierte la acción recíproca de las cosas en un repetido y perpetuo milagro. Por otra parte, implica una concepción indigna de la divinidad, en cuanto hace intervenir constantemente a Dios, como un mecánico inhábil, para la corrección de su propia obra. Sólo la siguiente concepción que Leibniz adopta, planteándose el problema que se refería antes tan sólo a la relación del alma y el cuerpo, en su forma más general, hace justicia a la sabiduría y omnipotencia divina. Desde el principio, están las cosas ordenadas y dispuestas de tal manera que sin actuar unas en otras, armonizan entre sí, esto es, sus líneas de evolución están de acuerdo y tiene lugar una exacta correspondencia. Siempre que una mónada *A* se halla en un estado *m*, otra mónada *B* se pone en el estado *n*, no porque *A* lo produzca actuando como causa, ni porque Dios con ocasión del estado *m* en *A* intervenga para que aparezca el estado *n* en *B*, sino porque desde un principio las mónadas *A* y *B* están dispuestas y adaptadas mutuamente de tal manera que tan pronto como en la línea de evolución de *A* (*x, y, z... m...*) aparece el término *m*, en la línea de evolución de *B* (*p, q, r... n...*) aparece el término *n*. Con ello, el espectador tiene la

impresión de que m , es la causa de la aparición de n y ésta el efecto de m , cuando, en realidad, sólo se da una correspondencia general fundada en el orden original de las mónadas. De la misma manera que en la escena, por ejemplo, un actor cae al suelo cuando otro dispara sobre él, no porque la bala del otro le haya herido, sino porque su papel le prescribe que en aquel momento ha de caer, como prescribe al otro que un momento antes ha de tirar; de la misma manera que aquí el conjunto armónico de los actores previsto por el autor y puesto en escena por el director, produce en el espectador la impresión aparente de una relación de causa y efecto, así Dios, autor y director perfecto del mundo, ha creado el drama del universo, ha repartido los papeles entre las mónadas, y ha dispuesto cada mónada de tal manera que siga su papel sin interrupciones y en perfecto acuerdo con las demás. Las mónadas están, pues, en relación de dependencia recíproca, pero esta dependencia no es real, no es producida por causas reales, sino que es en última instancia ideal, como la de los diversos papeles en una obra teatral. Cada mónada ha recibido su naturaleza, teniendo en cuenta las otras con las que debe formar un conjunto, el conjunto del Universo. En cuanto cada mónada determina las restantes se la puede llamar activa, en cuanto es determinada por las demás, pasiva. Esta es la famosa teoría leibniziana de la armonía preestablecida en que tenemos que reconocer un ensayo importante y significativo, de dominar el problema de la influencia recíproca de las cosas. No significa ciertamente la última palabra que se pueda decir sobre el problema, pero contiene una idea extraordinariamente importante para su solución: la idea de que la explicación del acuerdo de las cosas sólo puede buscarse en un fundamento único del mundo que une las cosas entre sí y convierte el conjunto del universo en una unidad. Por lo demás, hay que decir que la forma

expuesta de la teoría de la armonía preestablecida, según la que Dios, en un momento determinado (al principio del mundo), ha establecido una cierta disposición de las cosas, siguiendo la cual, las cosas se desarrollan por sí mismas, es sólo una acomodación de Leibniz a la concepción popular de la creación, y que a su lado se halla otra concepción, según la que el mundo no ha sido creado en un momento determinado por Dios, sino que es eterno, y al mismo tiempo, eternamente dependiente de Dios, y Dios, a su vez, como el fundamento único, y en todas partes activo de la armonía universal de las cosas, sustenta constantemente (o crea constantemente de nuevo) el curso regular y siempre igual del Universo.

b) El mundo espiritual y el corporal. Alma y cuerpo.

La realidad que es en sí espiritual nos aparece (Leibniz no nos dice si toda o sólo aquella parte que contiene las mónadas más bajas) en nuestra percepción sensible como un mundo corporal que se extiende en el espacio. El mundo corporal es, por lo tanto, apariencia, pero una apariencia que nos indica la existencia de una realidad verdadera que la fundamenta, es una apariencia bien fundada (*phaenomenon bene fundatum*) no es ningún simple engaño de los sentidos. Pero comparado con el conocimiento distinto de la razón que nos muestra las cosas en su constitución verdadera, esto es espiritual, no es más que una representación confusa. De la misma manera que el microscopio divide el objeto, que aparece al ojo como una superficie uniforme, en una diversidad compuesta de los elementos más distintos, así como el telescopio disuelve la nebulosa que el ojo percibía en una multiplicidad de estrellas, asimismo, el ojo espiritual disuelve los seres corporales en una diversidad de seres espirituales, en conjuntos de mónadas. La Física se ocupa de las apariencias, del mundo de los cuerpos, y, por lo tanto, hay que distin-

guirla muy bien de la Metafísica. La Metafísica no tiene derecho a imponer sus conceptos a la Física, pero ésta no lo tiene tampoco a atribuir a sus conceptos y explicaciones un valor metafísico. Si, por una parte, el concepto de mónada no tiene ninguna justificación en la Física, por otra parte la Física no tiene ningún derecho a tratar los átomos, en que disuelve los fenómenos, como esencias metafísicas. — Leibniz considera la explicación mecánica como la única justificada en la Física, que tiene que ser aplicada también a la explicación de los fenómenos de los cuerpos vivientes. También mejora la teoría de Descartes de que la suma de los movimientos de la Naturaleza es siempre igual, en el sentido de que lo que es constante en la Naturaleza es la suma de las fuerzas vivas.

Como todos los demás cuerpos, el cuerpo humano es la apariencia sensible de un conjunto de mónadas con las que el alma está unida como la mónada central dominante y más elevada. Por lo demás, toda mónada y, por lo tanto, también las que constituyen el cuerpo humano, ha de considerarse como la mónada central de un conjunto que aparece ante la percepción sensible como un cuerpo. No existen mónadas puramente corporales sino que siempre, hasta el infinito, nos encontramos con mónadas que, a su vez, tienen otras mónadas inferiores que constituyen su cuerpo. De la misma manera que las mónadas, en general, no se pueden influir mutuamente, tampoco la mónada que constituye nuestra alma puede actuar sobre las que constituyen el cuerpo ni sufrir de ellas efecto alguno. No existe influencia mutua entre el cuerpo y el alma, sino que las relaciones de dependencia recíproca que de hecho existen entre ellos se explican con ayuda de la armonía preestablecida. Leibniz explica la armonía preestablecida entre cuerpo y alma por el ejemplo famoso de los relojes. El hecho de que dos relojes estén constante-



Guillermo Leibniz. Grabado de Bernigeroth

mente de acuerdo puede tener su explicación en que estén unidos por un mecanismo por medio del cual la marcha del uno regule la marcha del otro ; puede suceder también que un relojero los ponga constantemente de acuerdo. Finalmente, pueden ser ambos contruidos por un relojero tan extraordinariamente hábil que constantemente estén de acuerdo y nunca la marcha del uno se separe de la del otro. La primera suposición corresponde a la teoría del *influxus physicus*, esto es, de la influencia real mutua del cuerpo y el alma, la segunda al ocasionalismo, la tercera a la teoría de la armonía preestablecida. Según ella, el reino de los fines que domina el mundo espiritual y las leyes de la naturaleza que dominan el mundo de los cuerpos, se hallan en perfecto acuerdo ; la última no es más que la apariencia sensible del primero, el reino de la Naturaleza es, en última instancia, idéntico al reino de la gracia. — El hecho de que nuestra alma esté unida con el cuerpo significa en realidad solamente que la armonía preestablecida de todas las cosas ha fijado una correspondencia muy exacta entre los estados de las mónadas que constituyen nuestro cuerpo y los estados de las mónadas que constituyen nuestra alma. Pero esta relación de ningún modo es indisoluble ; la misma armonía preestablecida que pone nuestra alma en un estadio determinado de su evolución en una relación especial con ciertas mónadas (las que constituyen nuestro cuerpo), puede también determinar que en otros estadios de la evolución aparezca en una relación todavía más íntima con otras mónadas. Así, ya durante nuestra vida terrena los elementos que constituyen nuestro cuerpo cambian constantemente de tal modo que nunca es nuestro cuerpo igual a lo que era en el momento anterior, y de la misma manera el alma que cambia constantemente y se esfuerza en una evolución hacia lo mas elevado se encontrará provista en un grado superior, en una vida

más alta y ultraterrena, de un cuerpo más perfecto de lo que es el cuerpo terrenal. Pero aquí, como en todas partes, correspondiendo a la ley de la continuidad, el paso de uno al otro no será súbito, sino gradual. No tiene lugar una metempsicosis, sino una metamorfosis ; la muerte representa una desaparición del cuerpo en la que el alma se retira a una pequeñísima parte del cuerpo (involución, en que la conciencia queda también reducida a un mínimo), el nacimiento, por el contrario, una sucesiva evolución de un germen ya existente. La consecuencia de esta idea, esto es, que de la misma manera que la muerte significa el tránsito de esta vida a una vida nueva y más alta, también el nacimiento representa el paso de una vida inferior y anterior a la vida actual, por lo tanto, que el alma humana debe haberse desarrollado partiendo de un alma animal, no es rechazada por Leibniz. Este filósofo utiliza también el descubrimiento de los espermatozoos para hacer fisiológicamente plausible su teoría de la involución y evolución.

c) **El conocer. Verdades de razón y verdades de hecho.** Cada mónada es un espejo del universo, cuyo contenido reproduce por medio de representaciones de diferente claridad y precisión. La capacidad de percepción, así como la de apetición pertenece a la esencia de las mónadas ; por lo tanto, ninguna de ellas se hallará sin representaciones. La teoría de Locke, según la cual el alma originariamente está vacía de todo contenido es una ficción imposible. Donde aparentemente existe un vacío total de conciencia, en realidad es que la conciencia se halla en un grado infinitamente pequeño, es que las representaciones han descendido a un mínimo de claridad y distinción. En cada momento se hallan en nosotros representaciones de las que no somos distintamente conscientes ; que son sólo *percibidas* pero no *apercibidas*. Tan imposible como la suposición de que el alma, al principio, se halla sin representación

alguna es la otra suposición de que recibe sus representaciones de fuera por el efecto que las cosas producen en ella. Pues bien ; sabemos ya que las mónadas no actúan unas sobre otras, sino que son absolutamente independientes y siguen independientemente el camino de la evolución de cada una de acuerdo, sin embargo, entre sí según la armonía preestablecida. Todos los contenidos de conciencia que una mónada tiene en cualquier tiempo, proceden de sí misma ; nada toma de fuera, todo lo saca de sí. En este sentido todas nuestras representaciones son innatas ; no están, ciertamente, contenidas en nosotros desde el principio, como cosas completamente terminadas, pero las causas de su aparición en el curso de nuestra evolución están exclusivamente en nuestra naturaleza que nos predispone a ellas. Este reconocimiento del origen apriorístico de todo nuestro conocimiento por el cual Leibniz lleva en cierto sentido el racionalismo hasta sus últimas consecuencias, no le impide, sin embargo, distinguir entre elementos empíricos que parten de la percepción sensible y elementos apriorísticos en sentido estricto que el entendimiento saca de sí mismo. Pues junto a los conocimientos que nos ofrece la percepción sensible que, sea como fuere que hayan aparecido en nosotros, se presentan como algo dado, hay también ideas que la percepción sensible no puede ofrecer de ninguna manera, sino que tienen su origen en una función más elevada del espíritu humano. Conceptos tales son los de ser, substancia, unidad, causa, etc. La tesis de los sensualistas de que nada hay en el entendimiento que no haya partido de los sentidos, es falsa, pues el entendimiento, como Locke mismo no pudo dejar de reconocer, no viene de los sentidos. Los conocimientos que descansan en el entendimiento y sus conceptos, son necesarios, tienen el carácter de absoluta generalidad y necesidad ; precisamente por esto no pueden ser producto de la percepción sensible que no puede

ofrecernos tales generalidad y necesidad. Con ello llegamos a la importante distinción que representa un tan gran papel, aunque no siempre sea seguida con plena consecuencia, en la Filosofía de Leibniz : la distinción entre verdades necesarias fundadas en la razón y verdades puramente de experiencia. Existen verdades que tienen su origen en la razón y son concebidas por ella como absolutamente necesarias y generales, verdades cuyo contrario es una contradicción lógica y, por ende, una imposibilidad. Tales verdades llevan el criterio de su validez en sí mismas y de ningún modo necesitan de confirmación por la experiencia. Leibniz las llama *verdades eternas o de razón (verités de raison)*. Entre ellas hay las concepciones metafísicas (por ejemplo, la concepción obtenida por el análisis del concepto de substancia de que las cosas son mónadas) así como los conocimientos lógicos y matemáticos. Pero existen también verdades que descansan en la experiencia, esto es, que son obtenidas por la percepción sensible. Estas verdades parten también de nosotros mismos, pero no de nuestra razón. Las verdades de esta clase no poseen la necesidad y generalidad absolutas que caracterizan a las verdades de razón. La experiencia nos ha enseñado que a un fenómeno *A* sigue regularmente un fenómeno *B*. Nosotros concluimos de ello que a *A* ha de seguir siempre *B*, y establecemos como una verdad general que *A* es la causa de *B*. Pero esta conclusión (inductiva) no posee el mismo valor incondicionado que una verdad de razón. Su contraria, esto es, que a *A* puede alguna vez seguir otra cosa completamente distinta no contiene en sí misma ninguna contradicción lógica ; pero una cosa cuyo contrario es siempre, por lo menos, concebible, no es incondicionalmente necesaria y general, sino que posee sólo una validez aproximadamente general : es válida mientras la experiencia la confirme y no muestre ejemplo alguno de su contrario. Estas verdades, por

lo tanto, son dependientes de la experiencia, necesitan de su confirmación y poseen tan sólo el valor que la experiencia les concede ; la simple experiencia no puede dar más que esta generalidad aproximada. Leibniz llama a estas verdades *verdades de hecho* (*vérités de fait*) porque todos los hechos y todas las relaciones puramente de hecho de las cosas sólo por experiencia se pueden establecer. A ellas pertenecen, por lo tanto, las verdades que las ciencias inductivas, especialmente la Física establece : las leyes naturales no son verdades absolutamente eternas y generales, sino en definitiva formulaciones del proceder habitual de las cosas, constataciones del curso corriente de la naturaleza. Por lo tanto, no se puede demostrar que posean siempre un valor invariable ; una modificación de las mismas es siempre posible; el concepto del milagro no contiene ninguna contradicción lógica.

Según ello, hay dos especies de conocimientos que es preciso distinguir con precisión : verdades necesarias, independientes de toda experiencia, de generalidad incondicionada, y simples verdades de hecho faltadas de toda necesidad lógica. El conocimiento humano se compone de ambas clases de verdades, y tanto el racionalismo que pretende construir el conjunto del conocimiento con simples verdades de razón, como el empirismo que pretende hacer depender todas las verdades de la experiencia, aparecen como puntos de vista parciales entre los que sirve de mediadora esta distinción de Leibniz. La división de nuestros conocimientos en verdades de razón y verdades de hecho, si está justificada, debe fundarse en la constitución de la realidad misma : esto es, el aspecto de la realidad tiene que exhibir caracteres que no podrían ser de otra manera que como son, que le son absolutamente necesarios e imprescindibles, caracteres, por lo tanto, que hallaríamos también en cualquier otro mundo distinto del presente como notas fundamentales constantes de toda realidad en general.

Y, a la vez, deben manifestar caracteres que de hecho le convienen, pero que también podrían ser de otra manera sin que la realidad por ello resultara contradictoria. Esta es, en efecto, la opinión de Leibniz. Las verdades necesarias, dice, descansan en el entendimiento de Dios, por esto precisamente son incondicionadas y aparecerían de la misma manera en cualquier otro mundo que Dios quisiera producir. Por el contrario, los caracteres puramente de hecho descansan en la voluntad de Dios que, como veremos, está dirigida hacia el mejor y más armónico de los mundos. Dios dispone el mundo y hace que las cosas se conduzcan como exige el fin por El querido de un mundo lo más perfecto posible. Por supuesto, el mundo tiene que estar sometido absolutamente a las verdades necesarias sin las que no hay realidad concebible ; pero su existencia no es necesaria : bien pudiera no ser. Asimismo, sólo nuestra existencia garantizada por la conciencia de nosotros mismos nos es absolutamente cierta de la misma manera que es (intuitivamente) cierto que nosotros somos en realidad como nuestra conciencia misma nos percibe ; en cambio, la existencia de las otras cosas no es absolutamente cierta, sino que tan sólo es probable en alto grado. Si las cosas fueran necesarias, nosotros podríamos demostrar su existencia, por medio de la razón, con absoluta certeza. La voluntad de Dios ha querido la existencia del mundo ; su poder ha hecho nacer las cosas a la existencia. La voluntad de Dios, por razones elevadas, quiere la constancia de las leyes naturales ; su poder se manifiesta constantemente en la naturaleza.

Desgraciadamente, Leibniz no ha sido consecuente hasta el fin con esta concepción que representa un valioso compromiso entre el racionalismo y el empirismo. Junto a ella, en oposición a ella, aparece una segunda concepción, racionalista ésta, según la cual las verdades de hecho se distinguirían de las verdades de razón no espe-

cíficamente sino tan sólo en grado. La debilidad de nuestra naturaleza humana finita trae consigo que sólo una parte de las relaciones necesarias de las cosas sea comprendida en su necesidad por nuestro entendimiento; mucho de lo que en sí mismo es absolutamente necesario, sólo es conocible para nosotros como un hecho de experiencia. Un espíritu superior que penetrase hasta el fondo de las cosas, conocería lo mismo que para nosotros es, una verdad de hecho como una verdad de razón y, por lo tanto, como absolutamente necesaria. Desde este punto de vista la concepción racionalista parece, pues, la sola justificada. Para un conocimiento perfecto como el que Dios posee, no existen más que verdades de razón; el ideal que nuestro conocimiento tiene que esforzarse en alcanzar es el de un sistema de puras verdades de razón. En principio, no es imposible (ni aun tal vez para el hombre) alcanzar tal perfecta concepción de las cosas; lo que nos impide, sin embargo, alcanzar este ideal, es la imperfección de nuestro propio espíritu que todavía se halla en un grado relativamente bajo de la evolución. En el grado en que esta evolución progresa, el saber empírico va siendo sustituido por el racional. El conocimiento empírico, pues, aparece aquí como algo provisional destinado a ser sustituido por el conocimiento racional. La distinción entre verdades de hecho y verdades de razón pierde, así, su carácter absoluto y aparece como una concesión pasajera al empirismo, por alguien que se halla absolutamente en un punto de vista racionalista y quiere mantener a todo trance el principio del racionalismo.

Si, por una parte, la distinción entre ambas especies de verdades como dos modos de conocer cualitativamente distintos tiene sus raíces en la distinción de hecho existente entre las ciencias deductivas y las inductivas, así como en la teología de Leibniz (donde Leibniz la

recomendaba como el único medio para evitar el fatalismo y salvar la idea de fin) en cambio, la otra concepción se apoya en la Monadología y las ideas evolucionistas. Si la mónada pasa en su evolución de unas representaciones oscuras y confusas a otras cada vez más claras y distintas y, por otra parte, todo el mundo de la experiencia sensible no es más que una concepción confusa de la realidad, casi no puede evitarse la conclusión de que las verdades de hecho son conocimientos que descansan en representaciones todavía insuficientemente distintas y que, por tanto, desaparecen y ceden su sitio a verdades de razón tan pronto como en el curso de la evolución aparecen representaciones claras y distintas en el lugar de las confusas de antes. Pero a esta concepción corresponde un fondo metafísico distinto. Si es justificada no es posible que existan en el mundo, al lado de los caracteres necesarios, simples caracteres de hecho, sino que todo se sigue de una manera absolutamente necesaria. Una cosa análoga pasa en Dios. De la esencia de Dios se sigue con necesidad que su esfuerzo está dirigido a un mundo lo más perfecto posible cuya idea es establecida por su entendimiento perfecto. Todo lo que conviene a este concepto debe ser necesariamente real, y las cosas, en la medida en que corresponden a la más perfecta constitución del mundo, deben pasar necesariamente de la simple posibilidad a la realidad. De la esencia de Dios se sigue, pues, como en Espinosa, el conjunto de todas las cosas finitas por necesidad lógica. No faltan en los escritos de Leibniz pasajes en que esta clásica concepción racionalista es más o menos decididamente representada; pero, en cambio, hay otros que manifiestan decididamente el punto de vista intermedio que hemos expuesto. Leibniz no llegó, sin embargo, a una opinión definitiva; ni una ni otra se pueden interpretar partiendo de los escritos de Leibniz como la suya propia: por lo tanto,

en una exposición que no quiera forzar las ideas del autor sólo resta establecer la dualidad de ambas. La inseguridad que existe en la relación recíproca de las verdades de razón y las verdades de hecho se transporta a los principios que dominan unas y otras: el principio de contradicción y el principio de razón suficiente.

En la mayoría de los casos aparecen como coordinados. El principio de contradicción es el principio dominante en las verdades de razón que son proposiciones idénticas y, por lo tanto, necesarias, cuyo contrario implicaría una contradicción lógica. En ellas, el predicado está contenido en el concepto del sujeto, se sigue según el principio de identidad y, por tanto, necesariamente, de su esencia misma, y puede, por medio del análisis del concepto del sujeto, ser tomado de él. Sirva de ejemplo la proposición $2 + 2 = 4$ que en Leibniz es un juicio analítico (1). El principio de que todo ha de tener su razón suficiente es, por el contrario, el principio supremo de las verdades de hecho y aparece en esta calidad como una formulación del principio de causalidad. En los hechos se aplica ciertamente el principio de que cada uno es originado por uno o varios hechos más, pero el efecto no se puede deducir necesariamente de la causa, sino que sólo la experiencia nos muestra que de hecho aquél sigue a ésta. Por ejemplo, no podemos deducir *a priori* del concepto de mercurio, que se evapora en el fuego, ni del concepto de oro, que es incombustible. Las proposiciones que expresan verdades empíricas son, usando la terminología kantiana, juicios sintéticos *a posteriori*: la unión entre el sujeto y el predicado no es establecida por el principio de identidad, sino por el principio de razón suficiente. Se ve fácil-

(1) En KANT es, al contrario, un juicio sintético *a priori*. Sobre esta nueva forma de juicios introducida en la Filosofía, véase lo referente a KANT.

mente que esta distinción entre ambos principios corresponde a la distinción de las verdades de razón y las verdades de hecho como dos clases de conocimientos específicamente distintos. Pero el principio de razón suficiente, en cambio, en otras partes, aparece subordinado al principio de contradicción, deducido de este mismo, y entonces aparece el último como el principio supremo único. En este sentido exige entonces Leibniz que en todo juicio verdadero el predicado esté contenido en el concepto del sujeto y se deduzca de él según el principio de identidad... « o bien yo no sé lo que es la verdad » (*praedicatum inest subjecto; ou bien je ne sais ce que c'est que la vérité*). Esta concepción corresponde a la que interpreta las verdades de hecho en sentido racionalista como simples verdades provisionales que hay que substituir por otros conocimientos racionales definitivos. Finalmente, aparece a veces el principio de razón suficiente como el principio más general del pensamiento que exige para todo lo que pretenda pasar por verdadero una fundamentación que puede ser dada bien por la necesidad lógica, bien por el principio de causalidad. Aquí, como en el caso anterior, no se puede hacer más que evidenciar la dualidad de opiniones en Leibniz. Nótese, sin embargo, que el principio de razón suficiente que domina el grupo de verdades empíricas no es a su vez una verdad empírica, sino que es una proposición *a priori*. Que todo tiene una razón suficiente es una exigencia racional necesaria aun cuando la relación entre esta causa *A* y este efecto *B* no pueda ser concebida como algo necesario. Por ello hay que distinguir un conocimiento natural que comprende las cosas por medio del principio de razón suficiente, de la simple empiria que, partiendo de experiencias pasadas, al aparecer la causa prevé la aparición del efecto habitual. Este proceder que descansa en la simple asociación de representaciones, es el de los animales,

y en ellos substituye a la razón ; el hombre, en cambio, es capaz de conocer científicamente las cosas con ayuda de la razón, aunque hay que confesar que la mayoría de los hombres son simples empíricos. Aparte de las verdades de razón y de experiencia, Leibniz admite las verdades reveladas que sobrepasan nuestras facultades, pero que son justificadas ante la razón en cuanto no son contrarias a ella. No pueden ser comprendidas sino simplemente aprehendidas. Para la inteligencia de Dios, sin embargo, son naturalmente, perfectamente comprensibles.

d) Dios y el Universo. La determinación del hombre. La existencia de Dios, para Leibniz, no es simplemente artículo de fe, sino que puede ser demostrada por medio de principios racionales : en primer lugar, por el principio de razón suficiente, con cuyo auxilio se puede demostrar la existencia de Dios. Según él, todas las cosas que no tienen su razón en sí mismas (las cosas finitas) la tienen en otra cosa. Si esta cosa es, por su parte, también finita, se puede decir lo mismo de ella, y así hasta el infinito. De este modo, tenemos una cadena infinita de cosas finitas de las cuales cada una es siempre la razón suficiente de otra. La infinitud de esta cadena tiene que tener una razón suficiente, y esta razón no puede estar más que en un ser infinito, Dios, que tiene su razón en sí mismo. En esta demostración partimos, pues, de las cosas existentes en nuestra experiencia, y llegamos a la conclusión de que existe un ser necesario y existente por sí mismo. Otra argumentación, parte, en cambio, de las verdades de razón que son válidas necesariamente y para cuya validez es precisa una razón suficiente. Esta razón, suficiente, no puede estar en nuestro entendimiento, pues las verdades eternas son válidas independientemente de que sean pensadas y admitidas por nosotros o no. Estas verdades, pues, tienen que estar fundadas en un pensamiento

perfecto y creador, en la inteligencia de Dios. Por otra parte, la armonía preestablecida exige un ser todopoderoso y omnisciente que la establezca y la realice; la belleza y el orden del conjunto del Universo y de sus partes son otras tantas razones para aceptar una causa inteligente. Finalmente, Leibniz considera también válida la demostración ontológica de la existencia de Dios que completa con la observación de que la esencia de Dios que incluye la existencia, como en nada la contradice, es una idea perfectamente posible.

Dios es un ser necesario, sin límites, y de la más alta realidad y perfección. Es un espíritu de la más elevada inteligencia, poder y bondad; es la razón creadora de todas las cosas, las cuales son concebidas por su inteligencia según su voluntad dirigida al bien, y son puestas en la existencia y mantenidas en ella por su poder. La forma del mundo es determinada, primero, por las verdades eternas y necesarias a las que debe corresponder toda la realidad concebible. La que a ellas contradice es imposible: un mundo contradictorio no puede existir. De todos los restantes mundos posibles que son como imágenes ante la inteligencia de Dios (cada uno, una combinación determinada de elementos particulares) alcanza la realidad según la voluntad de Dios el que representa la mayor medida de perfección. Las cosas que han de existir en un Universo determinado no sólo deben ser *posibles*, esto es, no contradictorias, sino también *composibles*, esto es, de acuerdo con las otras y de tal manera constituidas que entre todas constituyan el más perfecto de todos los mundos posibles. Junto al principio de la *possibilité* hay también el principio *du meilleur*, también llamado de la *compossibilité* o de la *convenance*; junto al principio lógico aparece un principio teleológico como factor codeterminante de la aparición y evolución del Universo. Precisamente por esto no es todo en el mundo lógicamente

necesario ; en el principio de la *convenance* hay la explicación metafísica, por decirlo así, de que junto al principio de contradicción exista como principio dominante en nuestro conocimiento el principio de razón suficiente. La combinación que corresponde mejor al *principe du meilleur* en que todos los elementos mónadas son recíprocamente adecuados, alcanza la realidad y se desarrolla según las reglas de la armonía preestablecida contenida en aquella acomodación recíproca. Las cosas existen en Dios mismo, son contenidas en El, como sus irradiaciones, pero como tales son distintas de El : Dios no se resuelve en el mundo y no es idéntico con El. Si, por lo tanto, el mundo está dispuesto según el *principe du meilleur*, se sigue de ahí que el mundo existente es el mejor de todos los mundos posibles. ¿Confirman los hechos este optimismo de Leibniz? Leibniz se esfuerza en mostrar que los males, cuya existencia no puede ciertamente negar, no contradicen su concepción optimista del Universo. En primer lugar, no afirma ésta que el mundo sea absolutamente perfecto, sino que es el más perfecto de todos los mundos posibles. Un mundo absolutamente perfecto es absolutamente imposible ; las verdades eternas excluyen su posibilidad. Infinito y absolutamente perfecto es tan sólo Dios : un mundo creado por El tiene que ser siempre un mundo de seres finitos ; pero a su finitud acompaña necesariamente su imperfección. Este mal *metafísico* no representa, por tanto, ninguna prueba contra el optimismo. Tampoco puede decirse que el mundo que se desarrolla en el sentido de una perfección cada vez mayor no es tan perfecto como hubiera podido ser : la evolución misma y la utilización de todas las posibilidades del mundo es un signo de perfección, así como hay que aceptar como otro el hecho de que la evolución nunca llega a su fin. Del mal metafísico resultan los males físicos cuya significación intenta Leibniz atenuar

todavía haciendo notar que muchos males físicos son para nuestro bien, nos purifican y mejoran. Hay que considerar este mal como algo simplemente negativo, un simple menos de felicidad. Finalmente, los males morales, los pecados, han de ser permitidos por Dios para podernos dar el bien moral de la libertad sin la que serían imposibles la responsabilidad, la virtud y el mérito, pero que, en cambio, implican necesariamente la posibilidad de pecar.

En el Universo creado por Dios, cada elemento debe representar su papel. El hombre, como uno de tantos, ha de representar el suyo. Su tarea es elevada e importante : desarrollar hasta la plenitud los bienes morales. Los principios morales nos son tan innatos como los principios del conocimiento teórico ; existen en nosotros como impulsos instintivos ; pero nosotros tenemos que elevarlos a la conciencia clara. Esto sucede con ayuda del entendimiento que nos hace libres de las pasiones y deseos producidos por las representaciones oscuras y confusas. El impulso fundamental de nuestra naturaleza tiene por objeto el aumento de la realidad y de la perfección ; su éxito está unido con el placer, su fracaso con el dolor. El entendimiento se apodera de este impulso, lo rige y lo dirige. El nos muestra que el fin de nuestros esfuerzos no ha de ser un placer pasajero, sino la durable felicidad, que consiste en la virtud que incluye la sabiduría y el amor al prójimo (que según Leibniz está fundado en la naturaleza humana tanto como el amor a uno mismo). El amor se perfecciona en el amor a Dios, que tiene su origen en el conocimiento de Dios y de su creación.

Por razones éticas Leibniz mantiene el libre albedrío que trata de apoyar en su distinción entre verdades de hecho y verdades de razón. Pero sus explicaciones sufren de la inseguridad que parece estar indisolublemente unida al problema de la libertad. No se llega

a decidir definitivamente si la voluntad es libre en sí misma o si sólo puede llamarse libre en cuanto es guiada y determinada por el entendimiento y no por los impulsos.

2. Jorge Berkeley (1685-1753)

Nacido en Killerin, cerca de Thomastown, en Irlanda; destinado a ser eclesiástico se dedicó a estudios filosóficos al lado de los estudios teológicos. Pasó largo tiempo en las Islas Bermudas dedicado a la propagación del Cristianismo. En 1734 fué nombrado obispo de Cloyne, en Irlanda, cuyo cargo ocupó hasta 1752. Murió en Oxford.

Obras principales: « Tratado sobre los principios del conocimiento humano » (*A treatise concerning the principles of human knowledge*), 1710. « Tres diálogos entre Hylas y Philonous » (*Three dialogues between Hylas and Philonous*), 1713.

La edición más importante de las obras completas es la de Fraser, Londres, 1871; nueva edición, 1901.

Dos ideas principales son características para la filosofía de Berkeley. Este filósofo niega: 1.º La posibilidad de las ideas abstractas (conceptos generales): en ello se manifiesta su *nominalismo* y *sensualismo*; y 2.º La posibilidad de cosas corporales existentes en sí: en ello consiste su *idealismo* (fenomenalismo) llamado por él *immaterialismo*.

a) Negación de las ideas abstractas (*nominalismo*). Entienden por ideas abstractas los que creen en su existencia aquellas ideas que son obtenidas por abstracción, esto es, por eliminación de todas las determinaciones individuales. Pero tales representaciones no pueden existir. Es imposible representarse una extensión prescindiendo de todo color, de toda forma y de toda magnitud, o un movimiento que no sea rápido, ni lento y que no tenga ninguna dirección definida, o un triángulo que no sea ni rectángulo, ni acutángulo, ni obtusángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino simple triángulo, triángulo *in abstracto*. No existen más que representaciones concretas; las ideas genera-

les no son más que nombres con que se designan un cierto número de cosas parecidas.

b) Negación de la existencia independiente del mundo exterior. Idealismo. Además de los modos de nuestra conciencia misma, esto es, de las actividades del pensar, del querer y del sentir, que Locke atribuía a la reflexión, y además de las representaciones producidas por la memoria o la imaginación, nosotros notamos que poseemos representaciones y percepciones de toda suerte de objetos corporales presentes a nuestros sentidos. La opinión corriente supone que los contenidos de estas percepciones, los árboles, las piedras, las casas, las estrellas, etc., tienen una existencia independiente de nuestra conciencia, esto es, que existen tal como nosotros los percibimos, también cuando no son percibidos por nosotros. Este punto de vista ingenuo es falso, imposible ; tal especie de realidad no debe atribuirse a los objetos sensibles, a los cuerpos. Que la mesa en que escribo es real, no significa sino que la veo y la toco : es real como contenido de mi percepción, es real porque es percibida ; es, por lo tanto, dependiente de mi conciencia. ¿Cómo se me demostrará que también existe cuando yo no la percibo, cuando yo salgo de la habitación? Ciertamente que cuando yo entro otra vez en la habitación la encuentro en el mismo sitio, pero esto no demuestra que en el intervalo exista también allí. No hay objeción alguna definitiva contra la afirmación de que toda la realidad de la mesa consiste en ser una representación que en condiciones determinadas aparece en mi alma. La inferencia de la mesa percibida a una mesa existente en sí que es causa de aquélla no es definitiva, pues también en los sueños tenemos impresiones sensibles a las que no corresponde ningún objeto real fuera de nuestra alma. La afirmación de que mi percepción de una mesa tiene que tener una causa exterior, afirmación que se funda en el hecho innegable de

que nuestras percepciones sensibles nos son impuestas y no podemos alterarlas como las representaciones de nuestra fantasía, puede ser cierta, pero de ella no se sigue que la causa sea una mesa existente en sí y fuera de mi conciencia, esto es, una cosa existente realmente.

Pero es más : no sólo no se puede demostrar que existan fuera de nosotros cosas independientes de nuestra conciencia, sino que se puede demostrar que tales cosas no pueden existir. Ya Locke demostró que las cualidades secundarias de las cosas, los colores, los sonidos, los olores y los gustos, son, en definitiva, subjetivas. Un color no tiene otra forma de realidad que la de un contenido de conciencia ; un color real es siempre necesariamente un color percibido, visto ; un sonido real es siempre un sonido oído, y lo mismo puede decirse de todas las restantes cualidades : ellas son contenidos de percepción o, como dice Berkeley, ideas. Por lo tanto, los colores, los sonidos, etc., no pueden hallarse fuera de nuestra conciencia como cualidades de las cosas : una idea sólo puede ser parecida a una idea. Berkeley extiende esta consecuencia a las cualidades primarias que Locke todavía había concebido como objetivamente reales. También la extensión y la figura son cosas que sólo pueden existir como contenidos de conciencia. Añádase a esto que la extensión no se puede separar del color, puesto que no existe nunca una extensión sin color ni un color sin extensión ; si una de las dos cosas es totalmente subjetiva, la otra también lo ha de ser. En una obra anterior (« Sobre una nueva teoría de la visión ») ya había hecho notar Berkeley que la tercera dimensión, la profundidad, no la percibimos inmediatamente, sino que sólo la deducimos de ciertas sensaciones de la vista y del tacto : esta circunstancia habla también en favor de la idealidad de nuestro conjunto de representaciones espaciales. Ahora bien ; si todas las propiedades de las cosas corpóreas son en

definitiva subjetivas, las cosas mismas se convierten en simples representaciones, pues las cosas no son más que el conjunto de sus propiedades. Una manzana no es más que la combinación de una figura, un color, una dureza, etc., determinados así como de un olor y un gusto especiales; si restamos todas estas cualidades de la manzana no queda la manzana. La llamada « sustancia », en la forma en que se pensaba haberla obtenido en la « materia en sí », este algo sin ninguna propiedad, en realidad no es nada, no es más que... una idea abstracta.

Por lo tanto, las cosas sensibles no son más que contenidos de percepción agrupados y reunidos de determinada manera. Su existencia consiste en ser percibidos (*esse est percipi*); no existen más que espíritus y sus representaciones; no hay un mundo de los cuerpos existentes en sí mismo. Berkeley se halla de acuerdo con Leibniz en que toda la realidad es de naturaleza espiritual (espiritualismo); pero mientras, según éste, el mundo de los cuerpos, la apariencia, es el reflejo que aparece en la conciencia de un mundo real de cosas espirituales existentes, para Berkeley toda la esencia del mundo de los cuerpos se agota en su representación. Tras de ella no existe nada más; no existe nada real que la fundamente. El espiritualismo de Berkeley es, pues, al mismo tiempo, un *idealismo* mientras que Leibniz une con el suyo una concepción *realista*.

Para caracterizar y defender al mismo tiempo este idealismo de Berkeley, desarrollado con gran penetración y riguroso espíritu de consecuencia, es preciso añadir todavía lo siguiente.

Indudablemente, la afirmación de que todo el mundo de los cuerpos es en definitiva mi representación, debe parecer a la conciencia ingenua una monstruosa paradoja. ¿Cómo es posible, se dirá, que cuando yo abro los ojos cree el mundo y cuando los cierro lo destruya?

Pero esto no se sigue necesariamente de las afirmaciones del idealismo. El Universo no existe tan sólo en mi conciencia como representación (como estaría una simple representación imaginaria), sino que existe, además, en las conciencias de los demás hombres. En ellas continúa existiendo cuando yo cierro los ojos... aunque los cierre para siempre. Y aun cuando desaparecieran todas las conciencias humanas y animales, quedaría todavía la conciencia eterna de Dios como cuya representación el mundo posee una existencia eterna e indestructible. Pero, que la existencia del mundo depende de Dios en todo momento y que El lo mantiene creándolo incesantemente de nuevo, lo admiten aún aquellos que creen en la existencia de un mundo físico existente en sí mismo. Pues bien ; Dios es la causa de las representaciones en nosotros, que nosotros atribuímos sin derecho alguno a cosas sensibles exteriores. El nos lo impone inmediatamente sin necesidad de dar el rodeo superfluo de crear primero un mundo de los cuerpos por medio de cuya actividad en nosotros se despiertan nuestras representaciones. A consecuencia de esta organización cada individuo en todo momento, se encuentra en un lugar determinado de una realidad espacial que constituye la escena de su actuación. Esta idea le proporciona exactamente los mismos servicios que si existiera en realidad un mundo de los cuerpos. El idealismo no elimina la realidad de las cosas, sino que simplemente les da una manera de existir distinta de la que les da el realismo ingenuo. Las cosas continúan como son, no sacrifican ninguna de sus propiedades. El sol continúa iluminando y proporcionando calor, la flor continúa emanando su perfume y luciendo sus colores aun cuando no sean cosas, sino contenidos de percepción. No sólo esto, sino que podemos tocar las cosas y tropezar con ellas y recibir sus golpes. Aun la distinción entre las cosas « reales » y las « simplemente

imaginarias » puede mantenerse perfectamente desde un punto de vista idealista. Los contenidos de conciencia que representan cosas « reales » son más definidos, más vivos, más fuertes, que las simples imágenes ; aparecen, además, en un orden particular que no podemos alterar a nuestro placer como en las representaciones de la fantasía. Fijar este orden, es el objeto de la Ciencia física. Ella investiga las relaciones entre las mencionadas ideas, deduce de la experiencia las reglas (leyes naturales) según las que se siguen unas a otras y nos da la capacidad de prever la realización de determinados acontecimientos y obrar según ellos. Así, las Ciencias físicas son, en definitiva, ciencias basadas en la experiencia ; su tarea se agota en descubrir las relaciones regulares y experimentales de los fenómenos naturales. A sus formulaciones no corresponde el carácter de absoluta necesidad. No es una necesidad lógica, sino la voluntad de Dios lo que nos garantiza la constancia de las leyes naturales ; El puede, en todo tiempo, interrumpir esta constancia : por ejemplo, en los milagros que no son más que alteraciones del curso habitual de las representaciones. El idealismo, pues, está de acuerdo con el sentido común, con la Ciencia física y aun, finalmente, con la Religión, cosa esta última, que para el Obispo de Cloyne no deja de ser importante. Dios continúa siendo el creador y el conservador del mundo. El ha creado los espíritus y producido y conservado en ellos el espectáculo de un mundo corporal; El actúa en nosotros, nosotros somos y vivimos en El. El idealismo nos asegura la inmortalidad que la fe exige y enseña. El alma humana en la cual y para la cual existe tan sólo la naturaleza, como su representación, no puede ser producida por el curso de las cosas ni por él destruida : el idealismo se manifiesta, pues, como el más fuerte baluarte contra el materialismo y el ateísmo.

Si es cierto que las explicaciones de Berkeley sobre las cosas corporales se distinguen por su gran claridad y su absoluta consecuencia, sus explicaciones, en cambio, sobre el espíritu mismo, en que existe, según él, el mundo de los cuerpos, sufren de bastante imprecisión. Nuestro saber de nuestro propio yo no puede tener la forma de una idea, pues el alma es activa y las ideas son pasivas; por lo tanto, ambas cosas son completamente distintas. Sin embargo, nosotros tenemos un cierto concepto (*notion*) de la esencia de nuestra alma, un conocimiento de un carácter particular que nos muestra el alma como una substancia espiritual provista de las facultades de la voluntad y el conocimiento. Berkeley no nos ha mostrado cómo puede conciliarse esta concepción con su actividad en la cuestión de las ideas abstractas y con su teoría empirista del conocimiento.

Para concluir, nótese algunas de las dificultades inmanentes en el idealismo que en Berkeley no han encontrado una solución satisfactoria. Si todas las cosas corporales sólo tienen realidad como contenido de conciencia, puede el razonamiento también aplicarse a los cuerpos de mis semejantes: en definitiva no son más que mis representaciones. Pues bien, ¿qué certeza tengo yo ahora de que existan otras almas además de la mía, de que a mis representaciones de los cuerpos humanos correspondan almas parecidas a la mía, que es la única cuya realidad me es inmediatamente garantizada? Según Berkeley, nosotros concluimos del parecido de los cuerpos de los otros hombres con el nuestro, que existe en ellos una vida anímica parecida a la nuestra; pero este razonamiento es tan poco convincente como el que Berkeley combate de que las causas de nuestras representaciones son cosas. Y así, el idealismo amenaza convertirse en un *solipsismo* (yo sólo existo, el mundo es *mi* representación). Pero si el razonamiento por el

cual partiendo de los cuerpos humanos se va a parar a una vida anímica es admisible, entonces tenemos derecho a concluir de los cuerpos de los animales y de las plantas la existencia de una alma correspondiente y aun a concebir los cuerpos inorgánicos como la apariencia de una vida anímica inferior y en este caso nos hallamos otra vez en el plano de la monadología leibniziana que Berkeley no tuvo nunca en cuenta.

3. David Hume (1711-1776)

El espíritu filosófico más grande de la Gran Bretaña nació en Ninewells, cerca de Edimburgo, en Escocia. Bien pronto cambió el estudio de la Jurisprudencia por el de la Filosofía y en 1734 se fué a Francia para poder dedicarse a sus estudios. Ocupó diversos cargos diplomáticos como secretario del general St.-Clair, primero, y luego del conde Hertford, viajando por Francia, Holanda, Alemania, Austria e Italia. En 1767-68 ocupó el cargo de Subsecretario de Estado en el Ministerio de Negocios extranjeros. En 1769 se retiró a Edimburgo.

Obras más importantes : « Tratado sobre la Naturaleza humana » (*A Treatise on Human Nature*), 1739-40 ; « Investigación acerca del conocimiento humano » (*Enquiry concerning human understanding*), 1748 ; « Diálogos sobre la religión natural » (*Dialogues concerning natural religion*), 1779.

Edición de las obras filosóficas por Green y Grose, Londres, 1874-75.

La filosofía de Hume es empirista en cuanto deriva todas las representaciones (*ideas*) de impresiones en nuestra experiencia y aun la unión de las representaciones, especialmente la relación de causa y efecto, queda en él reducida a asociaciones ocasionadas por la experiencia y a disposiciones, tendencias o hábitos condicionados por ella. Al mismo tiempo, es sensualista en cuanto las sensaciones constituyen el punto de partida de sus análisis y deducciones psicológicas. Sin embargo, Hume se ve obligado a reconocer verdades necesarias independientes de la experiencia al lado de las que descansan en ella y así representa también un punto de vista intermedio entre el racionalismo y el empiris-

mo. Finalmente, tiene un carácter marcadamente esceptico en cuanto, según Hume, la duda de la razón en sí misma, en la existencia del mundo exterior y en la existencia de un Yo substancial, no puede ser refutada, y un conocimiento que trascienda la experiencia es imposible. En relación con esto el concepto de substancia es sometido a una severa crítica.

a) **La duda en la razón en general.** Teóricamente Hume lleva su escepticismo muy lejos, hasta la duda en la autoridad de la razón en general. En última instancia, declara, no existe ninguna razón convincente de que una proposición que el pensamiento tiene por cierta haya de ser verdadera; lo que existe tan sólo es una fuerte inclinación a tenerla por verdadera: pero esta inclinación puede perfectamente engañarnos. La duda, como pensamiento que es, participa también de la inseguridad general de todo pensamiento, pero la duda en la duda misma no nos devuelve la certeza en la razón. Sin embargo, Hume está muy lejos de dar a su duda teórica en la razón, consecuencia práctica alguna. En la vida práctica y en la investigación científica todos seguimos a la razón como a un guía experto; ella determina nuestro proceder como un instinto natural indestructible. Sería locura querer mantener realmente un escepticismo radical. Y así las propias investigaciones críticas de Hume están dominadas por la idea de que la razón es competente para decidir entre la verdad y el error.

b) **El mundo exterior y el Yo. El concepto de substancia.** Nuestra convicción de la existencia de un mundo exterior no se funda ni en el testimonio de nuestros sentidos que no pueden de ningún modo demostrarnos que las cosas son independientes de nuestra percepción, ni en la razón que, por el contrario, se ve obligada a mantener la subjetividad de todas las percepciones sensibles. Es la imaginación la que, seducida por

la persistencia de los objetos de la percepción y por el conjunto regular de los fenómenos, les presta una existencia independiente del hecho de su percepción, reúne todas las propiedades percibidas en una cosa bajo la cual supone que existe una substancia. Al explicar este proceso ya se hace fácilmente un juicio del valor de sus resultados. La realidad del mundo exterior no significa más que una percepción muy fuerte que Hume llama creencia (*belief*). Pero la razón debe negarse a reconocer la justificación de esta creencia. Locke y especialmente Berkeley han demostrado que los contenidos de nuestra percepción son absolutamente subjetivos, son contenidos de nuestra conciencia perceptiva. De estos contenidos de conciencia subjetivos no puede partir ningún razonamiento seguro para deducir la existencia de cosas que sean sus causas : pueden perfectamente proceder inmediatamente de Dios o de nosotros mismos.

Pero no es sólo el mundo exterior que bajo la lupa crítica de Hume se convierte en un simple juego de representaciones subjetivas : consecuente con el camino emprendido, su crítica destruye también el concepto que Berkeley todavía conservaba de la existencia de un Yo permanente e idéntico, de una substancia anímica. En definitiva, lo que me es dado en mi autoconciencia es simplemente una serie de conjuntos, consecuencias, y relaciones de contenidos de conciencia pero no existe un Yo permanente debajo de ellos. Exactamente como la substancia, también el Yo permanente es una criatura de la imaginación que seducida por el hecho de que el conjunto de los contenidos de conciencia no siempre cambia de repente y totalmente, sino sucesiva y parcialmente, supone la existencia de un alma permanente e idéntica consigo misma debajo de ellos. Su eliminación del alma convierte a Hume en un representante de la psicología sin sujeto (psicología

pluralista, psicología sin alma) que resuelve la vida anímica en una corriente de fenómenos psíquicos en determinadas relaciones (psicología asociacionista).

Pero tampoco en lo que se refiere al concepto de substancia, la duda de Hume va tan lejos que domine todo el resto de su sistema. En cuanto al mundo exterior, Hume se mantiene en el punto de vista de que si es cierto que las razones que se han dado contra su existencia por la razón no pueden ser refutadas con argumento alguno racional, no podemos, sin embargo, razonablemente dudar de su existencia. « Nosotros podemos ciertamente preguntarnos qué razones nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos, pero la cuestión de si los cuerpos existen o no, es una cuestión sin objeto; esta es una cosa que tenemos que tener siempre presente en nuestras investigaciones.» Y también en lo que se refiere al Yo permanente, hace notar Hume en un apéndice al segundo libro del « Tratado », que la unificación de los contenidos de conciencia por la conciencia, que incluso la imagen de un Yo permanente no sería explicable sin la existencia de un Yo tal. En la « Investigación », que es una obra posterior, esta crítica del concepto de substancia no es reproducida. Las investigaciones posteriores en que consiste el principal valor de la filosofía de Hume son, por lo tanto, independientes de la posición que adoptemos acerca del problema de la realidad del mundo exterior y de la existencia de un Yo permanente; podemos perfectamente presuponer ambas cosas.

c) **Impresiones e ideas. Verdades necesarias y verdades empíricas. El concepto de causalidad.** Hume está de acuerdo con Locke en que no existen ideas innatas; por el contrario, todas nuestras representaciones pueden ser reducidas a consecuencias de impresiones inmediatamente dadas de la percepción interna o externa. No son más que copias de impresiones de las cuales se dis-

tinguen por su menor viveza y fuerza. Las percepciones sensibles junto con los sentimientos de placer y dolor unidos a ellas, son impresiones. Las representaciones pueden producir a su vez impresiones, estados de espíritu de los que son posibles copias en forma de representaciones; pueden las representaciones representar el papel de impresiones en cuanto también pueden ser objeto de representaciones. Pero la impresión es siempre lo primario, lo original; la representación lo secundario, la copia. Una representación que no pudiese reducirse a una impresión sería la nada, una palabra vacía de sentido. Las representaciones forman el material único con que nuestro conocimiento puede contar. Ellas se pueden componer y relacionar entre sí. Estas relaciones son de dos clases: las que tienen el carácter de necesidad lógica, de tal manera que nosotros tenemos la intuición de la necesidad de su conexión, y las que se producen por un sistema de leyes psicológicas, estos es, por la asociación de las representaciones, pero cuyos contenidos no se implican mutuamente. Son de la primera clase las relaciones que expresan las proposiciones matemáticas, por ejemplo, la proposición de que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los dos catetos, o la de que 3 por 5 es igual a la mitad de 30. Tales proposiciones son absolutamente ciertas y verdaderas (aunque Hume por otra parte hace una serie de objeciones a la Geometría). Su contrario es imposible, porque contiene una contradicción lógica. Hume las llama simples relaciones de ideas, porque su verdad es completamente independiente de si corresponde algo real a las representaciones. Por ejemplo, el valor de la proposición acerca de la hipotenusa es independiente de si existe un triángulo rectángulo o de si existe siquiera un triángulo. El valor absoluto no necesitado de confirmación por la experiencia de tales juicios (juicios analíticos), Hume lo reconoce plenamente; pero,

por otra parte, los opone a los juicios que expresan hechos (*matters of fact*) y relaciones entre ellos. Un hecho no es nunca necesario. Su contrario, no es nunca imposible. La proposición que expresa su contrario no contiene ninguna contradicción lógica. La idea de que el sol mañana no aparecerá es tan posible, esto es, tan poco contradictoria, como la de que mañana aparecerá. Por esto, las proposiciones que se refieren a hechos en cuanto no son intuitivamente ciertas, como la que afirma nuestra propia existencia, no poseen la misma certeza que las que comparan simplemente representaciones entre sí. Lo mismo puede decirse de las proposiciones que establecen relaciones entre hechos y deducen un hecho de otro, como las proposiciones que expresan una causalidad que ponen en la relación de causa y efecto dos hechos y concluyen partiendo del efecto sobre la causa y viceversa. En primer lugar, el principio de causalidad no es percibido inmediatamente por nosotros; no existe una impresión de la causalidad como no existe una impresión de la substancia. Nuestra percepción nos muestra siempre una sucesión (*post hoc*) de fenómenos: por ejemplo, que una bola de billar toca a la otra y ésta se pone en movimiento. Pero que lo uno sea consecuencia de lo otro (*propter hoc*), que la segunda bola de billar se mueva porque la otra la ha puesto en movimiento, es cosa que nosotros no percibimos, sino que nuestro pensamiento lo añade gratuitamente. Lo mismo puede decirse de la experiencia interna. Yo percibo ciertamente que a un impulso de la voluntad sigue el movimiento de un brazo, que a una representación sigue otra; pero de qué manera empieza la voluntad a mover el brazo o cómo la representación provoca otra en la conciencia, es cosa que la percepción inmediata no muestra. Hume, concede, sin embargo, que el sentimiento del esfuerzo que tenemos cuando realizamos una acción puede ser el modelo para los conceptos de

fuerza y causalidad (ambas cosas son para Hume lo mismo) concesión que contradice su explicación del nacimiento de la idea de causalidad. En segundo lugar, la causalidad no significa ninguna relación necesaria que el pensamiento establece concluyendo lógicamente de una representación la otra. Causa y efecto son cosas totalmente distintas; en ningún caso se puede deducir por medio del análisis la última de la primera, como se puede deducir del concepto de triángulo que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos. Adán, decía Hume, no podía por sí mismo, por la simple reflexión, conocer que el agua podía ahogarle si se metía en ella. Que lo uno sigue a lo otro es cosa que enseña sólo la experiencia: los juicios causales son en lenguaje kantiano juicios sintéticos *a posteriori*. El hecho de que partiendo de las simples relaciones que la experiencia nos muestra, establezcamos una relación necesaria y general, descansa en una disposición psíquica producida y fortalecida por una serie de muchas experiencias iguales. Nuestros contenidos de representación se unen entre sí estrechamente de tal manera que cuando uno aparece en la conciencia atrae al que con él está asociado. Estas asociaciones, sin embargo, no se producen arbitrariamente, sino que se fundan en principios fijos fundados a su vez en las leyes de nuestra alma. Hume establece como tales principios: 1.º, la contigüidad, esto es, el contacto en el espacio o en el tiempo en que determinados contenidos de conciencia nos son dados por la experiencia; 2.º, la semejanza (y su contrario el contraste); y 3.º, la causalidad. La causalidad aparece aquí como un tercer principio de asociación independiente, pero las explicaciones anteriores sobre la aparición del principio de causalidad muestran que es preciso reducirlo a los otros dos principios de asociación. Cuando nosotros percibimos, muy a menudo, que un hecho *B* sigue siempre (contigüidad) a otro hecho *A*, se establece en nuestra



alma una unión muy estrecha entre ambas representaciones, de tal manera, que si se nos aparece un algo parecido al hecho *A* esperamos en seguida un algo parecido al hecho *B* y viceversa. Esta disposición psíquica que descansa en la asociación, es el fundamento de la idea de causalidad. Esto es, esta asociación es la impresión de que la idea de causalidad es la copia. La firmeza de la asociación subjetiva nos hace ver una necesidad y generalidad objetiva en las cosas que en realidad no existe : pues del hecho que a *A* sigue muy a menudo *B* no se sigue que en circunstancias idénticas *B* siga siempre y necesariamente a *A*. La experiencia no nos puede dar más que una cierta probabilidad, nunca una generalidad y necesidad absoluta. Se podrá objetar que la deducción del concepto de causalidad que Hume hace de la experiencia, por una parte, presupone lo que quiere deducir (la frecuencia de la experiencia *A B* es la *causa* de la asociación *A B*, esta disposición, a su vez, la *causa* de la idea de causalidad) y, por otra parte, no lo deduce bien (no se comprende cómo y por qué del simple hábito de representarnos *B* cuando nos es dado *A* haya de salir la idea de que *A* sea la *causa* de *B* y *B* el *efecto* de *A*). Pero de todos modos, la distinción entre verdades necesarias y absolutamente generales y verdades empíricas no necesarias, sino simplemente probables, posee un valor, independientemente del valor de la deducción de Hume. Este filósofo, con mano firme, saca ahora las consecuencias que de esta distinción resultan. La Física es ciencia de la experiencia, no es una ciencia rigurosa, apodíctica como la Matemática ; sus proposiciones poseen sólo la certeza, esto es, la probabilidad que la experiencia les da : las leyes naturales son fórmulas que expresan el proceder habitual de las cosas en la forma que la experiencia nos lo ha mostrado. La absoluta necesidad no conviene a sus leyes ; una desviación de ellas no es im-



posible ; el concepto de milagro no contiene ninguna contradicción lógica, aun cuando basados en la experiencia tenemos el derecho de negar los milagros. La intención de Hume no está en poner en duda la seguridad de nuestro conocimiento físico : sólo quiere hacer valer con tanta decisión como derecho la verdad de que nuestro conocimiento de esta clase no tiene el carácter de la necesidad lógica. Para los fines de la vida y aun para los de la investigación científica de los hechos, la certeza que nos da la experiencia es perfectamente suficiente. La experiencia es y continúa siendo la gran maestra de la vida, la relación de causalidad establecida empíricamente es la guía de todo conocimiento científico, tanto que aun en la vida espiritual no puede dudarse de la presencia de una relación de causalidad : Hume niega con decisión el libre albedrío.

De ello se sigue que no se caracteriza bien el punto de vista de Hume cuando se le da el nombre de escéptico ; más bien se le podría llamar un positivista. Nuestra investigación científica de los hechos es simplemente la determinación de las relaciones entre los fenómenos basada en la experiencia, y en ello se agota toda su validez. Según ello, todo conocimiento científico transcendente, conocimiento de causas que se hallan más allá de la experiencia (Metafísica, Teología racional) es imposible. Estas cosas hay que abandonarlas a la fe. De tal manera que la existencia de Dios no puede ser probada ni *a priori* ni *a posteriori* puesto que, por una parte, la demostración ontológica es imposible y, por otra parte, la analogía con una obra de arte y su autor no es decisiva, pues la analogía del mundo y una obra de arte es débil ; el fundamento experimental para la conclusión del efecto a la causa demasiado estrecho ; cosas dispuestas adecuadamente lo pueden ser por el azar, por la influencia de una evolución continuada, por la de diversas causas (politeísmo), etc.

d) El obrar moral. En la Ética afirma Hume que sobre lo bueno y lo malo no decide el pensamiento, sino el sentimiento que está determinado por el placer y el dolor. Pero de ninguna manera es simplemente el propio placer lo que es buscado y estimado; el sentimiento altruista, la simpatía por otro, es un carácter fundamental de nuestra naturaleza tan originario como el egoísmo. Nosotros elogiamos o censuramos las acciones propias como las extrañas no por sus consecuencias, sino por la intención que en ellas se revela. Pero las intenciones que logran nuestro elogio desinteresado son aquellas que son útiles o agradables a su poseedor o a algún otro, como paciencia, inteligencia, ahorro, valor, justicia, modestia, etc. (virtudes).

4. El sensualismo y el materialismo francés

En la filosofía francesa del siglo XVIII se desarrolla el empirismo de Locke en dirección sensualista y este sensualismo es luego unido a una concepción materialista.

El primer paso lo da Esteban Bonnot de Condillac (1715-1780; sacerdote, nacido en Grenoble, muerto en Beaugency), que en su « Tratado de las sensaciones » (*Traité des sensations*) (1754) intenta deducir toda la vida espiritual de la simple sensación externa. A este fin concibe una estatua, mejor dicho, un ser anímico separado del mundo por una cubierta de mármol que por medio de los sentidos que se le abren sucesivamente va adquiriendo contenidos de conciencia por la simple sensación. Condillac intenta demostrar que con la existencia de una sensación aparece también la conciencia de la misma (atención) que según su composición va unida con ella el placer y el dolor que la impresión que queda en el cerebro hace posible la memoria, la reproducción y con ello la aparición de representacio-

nes, que por las semejanzas y diferencias de diversas representaciones son producidos los juicios y las ideas abstractas y que, por otra parte, ellos producen un esfuerzo que crea la conciencia de Dios, etc. El sentido del tacto, finalmente, conduce la estatua a la representación del mundo exterior y hace que objetive sus contenidos de conciencia subjetivos, proceso que la reflexión filosófica que se da cuenta de la subjetividad de todas las percepciones considera como injustificado; Condillac es ciertamente sensualista pero es también fenomenalista : por lo tanto, no es materialista.

El *materialismo* (como el ateísmo) está representado, especialmente, por Julian Offray de La Mettrie (1709 a 1751 ; médico nacido en St.-Malo, muerto en Berlín, donde fué acogido por Federico el Grande al ser perseguido en Francia y en Holanda). En su obra « El hombre-máquina », 1748, trata de hacer concebir la sensación que también él considera como origen de todas las actividades psíquicas como una función del organismo físico, especialmente del cerebro. — También han de considerarse como materialistas Helvetius (1715-1771 ; « Del Espíritu » (*De l'esprit*) 1758 ; « Del Hombre » (*De l'homme*) 1772) ; Diderot (1713-1784, editor con D'Alembert de la « Enciclopedia o Diccionario razonado de las Ciencias, las Artes y los Oficios » (*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*) desde 1751 ; y el Barón de Holbach (1723-1789 autor del « Sistema de la Naturaleza » (*Système de la Nature*) 1770. Especialmente la última de las obras citadas representa un materialismo y ateísmo radicales. Estas tendencias son combatidas por Juan Jacobo Rousseau que predica la vuelta a la Naturaleza. (« Contrato Social » y « Emilio », ambos publicados en 1762).

5. Wolff y la « Aufklärung » alemana

Christian Wolff (1679-1754)

Nació en Breslau. Fué profesor en Halle, de donde fué expulsado a instancias de los pietistas. Federico el Grande le devolvió su cátedra. Murió en Halle en 1754.

Entre sus muy numerosas obras citaremos : « Las ideas razonables acerca de las potencias del entendimiento humano y su uso adecuado en el conocimiento de la verdad » (1712). « Las ideas razonables acerca de Dios, del mundo, del alma del hombre y todas las cosas en general » (1719), y « Las ideas razonables acerca de las acciones y omisiones de los hombres para obtener la felicidad » (1720).

El gran servicio de Wolff es haber sistematizado y popularizado la filosofía de Leibniz y con ello haber favorecido su gran expansión por Alemania. Wolff era una inteligencia sistemática ; sus divisiones de la Filosofía así como las expresiones filosóficas alemanas creadas por él tienen todavía un cierto valor. Además, enseñando y escribiendo el alemán (aunque también escribía el latín) y valiéndose de una exposición clara y fácil, aunque a veces pesada y fatigosa, contribuyó extraordinariamente a despertar el interés por la Filosofía en amplios grupos de personas educadas y a obtener aquella cultura general filosófica en Alemania que encuentra su expresión en la filosofía popular del siglo XVIII y constituye una de las notas más características de la llamada *Aufklärung* alemana. Wolff al mismo tiempo impuso ciertas modificaciones a la filosofía de Leibniz que, sin embargo, no hay que considerar como una mejora, sino al contrario, como una pérdida. Precisamente, las ideas más profundas y valiosas de Leibniz fueron eliminadas por él y sustituidas por otras « razonables », esto es, más superficiales, más aceptables para el sentido común. Wolff elimina el concepto de mónada en cuyo lugar pone substancias materiales (átomos) dotados de fuerza y destruye el concepto de la armonía

preestablecida en cuanto sólo la acepta para explicar las relaciones del alma con el cuerpo, mientras los elementos de la materia actúan unos sobre otros. Finalmente, también la valiosa distinción leibniziana, entre verdades de razón y verdades de hecho se pierde en él, en cuanto en el conocimiento claro y distinto que se esfuerza en obtener se incluyen verdades empíricas de experiencia y verdades racionales sin distinción precisa y unas veces se sirve del razonamiento lógico y otras de la experiencia para demostrarlas. Otro fundamento de demostración insuficientemente distinguido de los otros es, para Wolff, lo «razonable» de una idea en el sentido de su utilidad práctica. Un punto de vista análogo representa la filosofía popular alemana del siglo XVIII que se deriva de Wolff. Esta filosofía es totalmente racionalista en cuanto no quiere aceptar nada basado simplemente en la autoridad, sino que en el conocimiento como en la Religión, en el Estado como en la sociedad, sólo admite lo que puede fundamentarse racionalmente. Pero no exige que para que se pueda considerar una cosa como explicada por la razón tenga que ser demostrada siempre como una verdad necesaria, sino que considera esta exigencia satisfecha cuando el hecho es explicado como un efecto natural, esto es, empíricamente o aun, cuando es simplemente explicado como útil, esto es, útil para el hombre, pues la cuestión práctica acerca de la felicidad humana en general es la cuestión más importante de la filosofía popular alemana resuelta muchas veces, por cierto, por ella de una manera muy superficial. En esta forma se debilitó el contraste entre racionalismo y empirismo de una manera ecléctica combinándose sin sombra de sentido crítico elementos de la filosofía empírica inglesa con otros del racionalismo continental. Una plena comprensión para el gran problema Hume-Leibniz sólo la ha tenido en el siglo XVIII entre los

filósofos alemanes Kant y aun después de muchos rodeos. La plena comprensión de este problema fué para él el punto de partida de una nueva filosofía crítica.

Entre los filósofos populares alemanes se han de citar, entre otros, Moisés Mendelssohn (1729-1786), Nicolai (1733-1811), Platner (1744-1828), y Garve (1742-1798); también Lessing pertenece, como pensador, a este grupo.

IV. La Filosofía crítica

Manuel Kant (1724-1804) ⁽¹⁾

El famoso fundador del criticismo nació en Koenigsberg, Prusia. Hijo de padres pobres estudió en la Universidad de Koenigsberg, doctorándose allí mismo y escribiendo su tesis para la admisión en el profesorado (1755) y después de quince años de actividad como docente recibió una cátedra ordinaria que tuvo hasta el fin de su vida aunque en los últimos años dejó de dar sus cursos.

Obras principales : « Crítica de la Razón pura » (1781); segunda edición, 1787. « Crítica de la Razón práctica » (1788). « Crítica del juicio » (1790). « Prolegómenos a toda metafísica futura » (1783). « Fundamentación de la Metafísica de las costumbres » (1785). « Principios metafísicos de la ciencia de la Naturaleza » (1786). « La religión en los límites de la simple razón » (1793). « Principios metafísicos del derecho » y « Principios metafísicos de la teoría de la virtud » (ambas obras publicadas juntas con el título común de « Metafísica de las Costumbres » (1797).

Die Werke, publicadas por Hartenstein, Leipzig, 1838-39; id. Leipzig, 1867-69; por Rosen Krauz y Schubert, Leipzig, 1838-42, por dichos editores en la Bib. filos., Leipzig. Nueva edición de las obras completas de la Academia de Ciencias de Berlín. PAULSEN, Emm. Kant (*Frommanns Klassiker*, vol. 7). Guttentag, 1904.

KÜLPE, Emm. Kant (*Aus Natur und Geisteswelt*, vol. 146), 1907. (Publicado en esta colección). Además de las obras de SIMMEL, COHEN, VOLKELT, VAHNIGER, MESSER, etc., citadas por KÜLPE, podemos mencionar :

(1) Véase en esta misma colección: KÜLPE, « KANT », y COHN, obra citada.

- RIEHL, *Der philosophische Kritizismus*. Leipzig, 1876.
BUSSE, *Zu Kants Lehre vom Ding an sich*, 1893.
FALCKENBERG, *Kant und des Jahrhundert*. Leipzig, 1907.
COHEN, *Kommenter zu Kants Kr. d. r. U.* Leipzig, 1907.
KÖNIG, *Kant und die Naturwissenschaft*. Brannschweig, 1907.
APEL, *Kommenter zu Kants Prolegomena*, I, Berlin, 1908.
MENZER, *Kants Lehre von der Entwicklung*. Berlín, 1911.
BAUCH, *Kant*, 1916.

Para caracterizar con una fórmula la filosofía kantiana, según su principal característica, hay que poner como tendencia fundamental el esfuerzo para mediar entre opiniones contradictorias, más precisamente, entre la fe y la ciencia. Con ello están dadas dos cosas. Kant, por una parte, quiere fundamentar nuestra convicción de un orden en el mundo que satisface nuestras exigencias ideales y morales y defenderla contra todos los ataques por parte del conocimiento científico. Por otra parte, quiere fundamentar el conocimiento científico sobre una base que garantice una certeza segura e inatacable. Ambos esfuerzos están representados en Kant con la misma fuerza aun cuando a veces uno de ellos aparece más en el primer plano que otro; ambos constituyen los dos polos de su sistema que en él se equilibran mutuamente. El equilibrio se realiza en forma que el conocimiento científico por medio de la investigación crítica es puesto, por una parte, a salvo de toda duda, pero, por otra parte, es limitado al dominio de los fenómenos, de los objetos de la experiencia, mientras que el dominio de lo trascendente, que sobrepasa el campo de tales objetos, es retirado de su esfera de acción y confiado a la fe racional fundada en las exigencias morales inevitables. La distinción entre el mundo de los fenómenos y el de las cosas en sí, es el medio de que se vale Kant para llevar a cabo su intento de mediación. Según ello, las dos columnas de su sistema son, por una parte, la fundamentación, afianzamiento y limitación del conocimiento científico y, por otra parte, la fundamentación de la posibilidad del dere-

cho y de la necesidad de una concepción moral. La solución del primer problema constituye el objeto principal de la filosofía teórica de Kant cuyo contenido es esencialmente epistemológico, y que se halla en su mayor parte en la « Crítica de la Razón pura » y en los « Prolegómenos ». La Filosofía práctica se ocupa del segundo problema, cuyos principios fundamentales se hallan en la « Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres » y en la « Crítica de la Razón práctica ».

a) Filosofía Teorética (Teoría del Conocimiento).

La teoría kantiana del conocimiento se propone mediar entre las opiniones contrarias del dogmatismo y el escepticismo, del racionalismo y el empirismo. La lucha entre los diversos partidos debe ser decidida por una investigación crítica acerca de la posibilidad, contenido y límites del conocimiento: la filosofía kantiana aparece, según una imagen a menudo usada por Kant mismo, como el Tribunal ante el cual aparecen las partes en lucha defendiendo cada una sus pretensiones; el tribunal examina críticamente tales pretensiones y decide la cuestión con su sentencia. Por ello se llama criticismo. La sentencia que da está íntimamente relacionada con la distinción fundamental entre mundo de los fenómenos y cosa en sí. La validez objetiva de nuestro conocimiento que el dogmatismo había aceptado es confirmada por la crítica, pero su confirmación es limitada a los fenómenos mientras que respecto a las cosas en sí se afirma, con el escepticismo, la subjetividad del conocimiento. Se reconoce la justificación de la exigencia racionalista de un conocimiento válido independientemente de la experiencia, pero, al mismo tiempo, se muestra que este conocimiento *a priori* es tan sólo el fundamento de una ciencia de la experiencia, se refiere sólo a los fenómenos y en este sentido es absolutamente empírico (es decir, de uso exclusivamente empírico). Examinando el camino por el cual llega Kant

a esta decisión se ve que su posición estaba dominada, de una parte, por convicciones fundamentalmente racionalistas, de otra parte, por consideraciones escépticas o, mejor, antidogmáticas. Para comprender bien el planteamiento y solución de los problemas en la « Crítica de la Razón pura » hay que tener siempre presente que Kant es un racionalista y que su intento principal aquí es mantener el racionalismo que le parecía amenazado por Hume. Sólo que el racionalismo que él presenta se distingue del antiguo en que es un racionalismo crítico, que nos aparece coloreado de escepticismo, como el antiguo lo estaba de dogmatismo.

La cuestión de los derechos del racionalismo y el empirismo pasa por toda la filosofía prekantiana. En Leibniz y Hume se distinguen los conocimientos que son válidos absolutamente porque son necesarios e independientes de la experiencia, y aquellos otros cuyo valor descansa en la experiencia y que sólo poseen validez experimental, esto es, no absoluta. Kant que había partido de las presuposiciones racionalistas de la filosofía de Leibniz y de Wolff, y que en sus primeros escritos no se había dado perfecta cuenta de la importancia y trascendencia de la distinción de Hume, había manifestado una evolución hacia el empirismo hacia el año 60 (si ello fué debido a Hume o no, podemos dejar de discutirlo aquí) en cuanto reconocía que todo nuestro conocimiento de los hechos y de sus relaciones causales descansa en la experiencia. Kant ha mantenido siempre que la conexión entre los hechos no se puede obtener de una manera exclusivamente lógica; por simple análisis de la causa es imposible hallar el efecto. Aquellos juicios en que el concepto del predicado se halla ya contenido en el concepto del sujeto, y por lo tanto, puede encontrarse en él por medio de un simple análisis, los llamaba Kant juicios analíticos, por ejemplo, el juicio : todos los cuerpos son extensos. En el con-

cepto de cuerpo está ya contenida la extensión ; ella pertenece a la esencia conceptual del cuerpo, un cuerpo inextenso sería un concepto simplemente contradictorio ; sujeto y predicado están, pues, unidos aquí según el principio de identidad. Frente a esta clase de juicios se hallan los juicios sintéticos en los cuales el predicado no está contenido en el sujeto, sino que se añade a él como algo nuevo, se une con él por medio de una síntesis, por ejemplo, el juicio : todos los cuerpos son pesados. Según ello, son sintéticos todos los juicios que unen diversos hechos en especial los juicios causales. Si bien Kant tuvo que conceder esto a Hume, la opinión, en cambio, que éste unía al carácter sintético de los juicios acerca de hechos, esto es que descansaban en la experiencia (o usando la terminología kantiana que son juicios sintéticos *a posteriori*), a la cual Kant se inclinó temporalmente, no fué aceptada por él en definitiva por las consecuencias que llevaba consigo y que, vuelto a su concepción fundamentalmente racionalista, le parecían inaceptables. Pues el criticismo kantiano se hace propio el ideal racionalista de un conocimiento *a priori* de valor independiente de la experiencia. Nosotros sólo tenemos conocimiento científico en el sentido riguroso de la palabra, esto es, conocimiento general y necesario, cuando tenemos un conocimiento independiente de la experiencia ; y al contrario, donde existe rigurosa generalidad y necesidad en un conocimiento, éste no puede basarse en la experiencia, sino que es independiente de ella, esto es, *a priori*. El conocimiento que descansa en la experiencia, dado que la experiencia no puede ofrecer ninguna proposición necesaria ni absolutamente general, no es ningún conocimiento rigurosamente científico. Pues bien ; si los conocimientos sobre hechos que Hume caracterizó, con razón, como juicios sintéticos (según la expresión kantiana) descansan, según la otra afirmación de Hume, en la experien-

cia, esto es, son juicios sintéticos *a posteriori*, la Física deja de ser una ciencia verdadera y auténtica. Sus proposiciones ceden su absoluta generalidad y se convierten en simples suposiciones probables. Pero ello pareció al racionalista Kant una idea imposible. Este sentimiento se vió todavía fortalecido por el descubrimiento que hizo Kant de que los juicios matemáticos que para Hume eran *a priori* y al mismo tiempo analíticos, eran en realidad sintéticos, que no se podía deducir del concepto $7 + 5$ el predicado 12, que por simple análisis del concepto de línea recta no se podía conocer que fuera la más corta entre dos puntos. Si Hume tiene razón en su afirmación de que todos los juicios sintéticos son juicios *a posteriori*, también la Matemática deja de ser una ciencia rigurosa y se convierte en un simple saber experimental de valor puramente aproximado. Para Kant es perfectamente claro que esto no puede ser; pero fué verdaderamente difícil demostrar que Hume no tenía razón, que la Matemática y la Física, en realidad, descansan en fundamentos *a priori*. Unos quince años de la más esforzada reflexión empleó Kant para poner y afirmar en todos sentidos los fundamentos en que el conocimiento científico, con carácter absolutamente general, podía descansar. El resultado de su reflexión se halla en la « Crítica de la Razón pura ».

Evidentemente, si la afirmación de Hume de que todos los juicios *a priori* son analíticos y al mismo tiempo todos los juicios sintéticos son *a posteriori*, está justificada, el carácter rigurosamente científico (en el sentido de Kant) de la Matemática y la Física está perdido, pues para Kant es indiscutible que las proposiciones matemáticas y físicas son sintéticas. Si hay que salvar su carácter rigurosamente científico sólo puede hacerse demostrando contra Hume que su alternativa no es justa, que existen proposiciones sintéticas, que



Manuel Kant.
Grabado de J. F. Bolt, según el cuadro de Vernet. Berlín, 1794
(Fot. Stodtner)

so
tic
ju
él
tè
er
el
ti
ri
n
p
ti
s
n
c
s
t
j
e
t
c
r
c
c

son al mismo tiempo *a priori*, que existen juicios sintéticos *a priori*. Este es el camino que toma Kant. Los juicios sintéticos *a priori* constituyen la novedad que él introduce en el contraste existente entre juicios sintéticos de experiencia y juicios analíticos de razón ; en torno de ella gira toda la « Crítica de la Razón pura » ; ella constituye lo más peculiar del racionalismo kantiano ; conocimiento *a priori*, independiente de la experiencia que, sin embargo, no descansa en una unión de representaciones según la ley lógica de la identidad, pues Kant no da gran importancia a los juicios analíticos que también son, claro está, absolutamente necesarios y válidos *a priori*, ya que tales juicios no amplían nuestro conocimiento, sino que aclaran simplemente el concepto que tenemos ya de la cosa. Sólo los juicios sintéticos contienen realmente una ampliación de nuestro conocimiento ; esta ampliación es obtenida en los juicios sintéticos *a priori* independientemente de la experiencia. Si existen juicios sintéticos *a priori* (y que tales juicios existen no fué para Kant en su período crítico, jamás dudoso) deben existir elementos de unión *a priori* fundados en las leyes de la conciencia que los hagan posibles. En los juicios analíticos la unión de las representaciones se realiza por el principio lógico de identidad, en los juicios sintéticos *a posteriori* por la experiencia ; en los juicios sintéticos *a priori* se necesita que existan en nuestra conciencia elementos especiales para establecer la síntesis que el juicio supone. Si logramos descubrir estos elementos y demostrar que son *a priori*, que no parten de la experiencia y que constituyen los fundamentos de las proposiciones matemáticas y físicas, se ha resuelto la cuestión que Kant caracteriza en la segunda edición de la « Crítica de la Razón pura » como la cuestión central de la razón, la cuestión de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* y, al mismo tiempo, se ha demostrado que los

juicios matemáticos y físicos son sintéticos y al mismo tiempo *a priori*, esto es, absolutos, generales y necesarios ; que la Matemática y la Física son, en fin, ciencias en todo el rigor de la palabra. Este es uno de los problemas de la crítica que resultan del punto de partida racionalista de Kant. Añádase a él otro problema que resulta de su punto de partida escéptico o antidogmático que ya está contenido de hecho en la cuestión : ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Los juicios sintéticos *a priori* nacidos con auxilio de los elementos *a priori* de la conciencia no deben ser fantasmas simplemente subjetivos y subjetivamente necesarios, sino que tienen que referirse a objetos y ser válidos respecto de objetos. Esta validez objetiva había sido explicada por el dogmatismo, por la armonía (para él evidente), del pensamiento verdadero y las cosas. Kant encuentra esta suposición infundada e indemostrable ; no es eficaz contra el escepticismo a quien pretende atacar. Si se quiere elevar fuera del alcance de toda duda la validez del conocimiento respecto de los objetos hay que demostrar que los objetos mismos son creados (por lo menos en lo que se refiere a su forma) por los elementos *a priori* del conocimiento, que se rigen por ellos, que por ellos son determinados. Sólo si las condiciones *a priori* de nuestra experiencia son al mismo tiempo las condiciones de los objetos de la experiencia misma, es necesario y evidente que las cosas son como son pensadas por nosotros, que los juicios sintéticos *a priori* por medio de los cuales pensamos, poseen validez objetiva. Kant trata de presentar esta demostración : ella constituye el nervio de lo que Kant llama deducción trascendental y que es la investigación más difícil de la « Crítica ».

Con ello hemos caracterizado el objeto positivo de la « Crítica de la Razón pura » en cuanto significa la fundamentación y afianzamiento del conocimiento cien-

tífico : este objeto es la demostración de que en la conciencia están contenidos elementos *a priori*, que éstos constituyen las condiciones de la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* y que los juicios sintéticos *a priori* que se forman con su auxilio son válidos para los objetos porque estos últimos son producidos (según su forma, por lo menos) por los elementos *a priori* de la conciencia.

Existiendo para Kant dos facultades fundamentales del conocimiento humano teórico : sensibilidad y entendimiento (que él no pone en relación de subordinación como Leibniz, sino de coordinación), el objeto expuesto anteriormente se concreta en el sentido de que, primero, es preciso buscar los elementos *a priori* que existen en la sensibilidad, demostrando que son *a priori*, y explicar de qué manera por medio de ellos son formados los juicios sintéticos *a priori*. Luego se aplicará la misma investigación al entendimiento. Lo primero, es el objeto de la primera parte de la « Crítica de la Razón pura » la Estética (1) trascendental ; lo segundo, constituirá el objeto de la Crítica trascendental, o mejor dicho de su primera parte, la Analítica trascendental, mientras que la segunda, la Dialéctica trascendental tratará de la razón (que hay que distinguir del entendimiento) y de sus ideas, y de la imposibilidad de establecer con su auxilio juicios sintéticos *a priori* con validez objetiva, de conocer las cosas en sí. Ambas partes, Lógica y Estética trascendental constituyen la Teoría trascendental de los elementos a la cual se añade la metódica trascendental, que es la segunda parte de la « Crítica de la Razón pura » (conside-

(1) La palabra Estética en la « Crítica de la Razón pura » no tiene nada que ver con la belleza ; significa, solamente, la teoría de la sensibilidad. La estética kantiana, en el sentido de su teoría de la belleza, está contenida en la « Crítica del Juicio ».

razones generales sobre cuestiones metódicas de la Filosofía) (1).

a) En la *Estética trascendental*, Kant demuestra que espacio y tiempo son las formas puras de la intuición sensible y con ello los elementos *a priori* del conocimiento en la sensibilidad. Los argumentos utilizados para demostrar el carácter *a priori* de tales elementos, aparte de la consideración general de que «aquello según lo cual se ordenan las sensaciones (la forma) no puede ser a la vez sensación (materia)» son los siguientes: el espacio no puede ser una idea obtenida de la experiencia de las cosas que se hallan fuera de mí y de las cosas que se hallan fuera y junto unas a otras, pues sólo por medio de la intuición espacial podemos percibir la existencia de algo fuera de algo

(1) Tenemos así: I. Teoría trascendental elemental. 1. *Estética trascendental*. 2. *Lógica trascendental*. Primera parte: *Analítica trascendental*; Segunda parte: *Dialéctica trascendental*. II Teoría trascendental del método. La palabra *razón* significa en KANT, unas veces la totalidad del conocimiento teórico y práctico (razón práctica), otras el pensamiento, el intelecto, a diferencia de la sensibilidad (razón en sentido estricto = entendimiento), otras, en fin, la razón en el sentido más limitado, como la facultad de las ideas, frente al entendimiento, como la facultad de los conceptos. Crítica de la razón pura (de los elementos *a priori* contenidos en el conocimiento) significa, unas veces, investigación de la facultad racional (en el sentido más general), en relación con sus elementos *a priori*; también, limitación de la razón, especialmente, crítica y refutación de los ensayos de la razón (en el sentido especial), para conocer las cosas por medio de las ideas (*Dialéctica trascendental*).—La razón pura y la razón práctica no forman una oposición: la oposición entre la crítica de la razón pura y la crítica de la razón práctica se pone de relieve cuando decimos: Crítica de la razón pura teórica y crítica de la razón pura práctica.—KANT denomina *trascendental*, unas veces, al conocimiento que no se refiere a los objetos mismos sino a su conocimiento y a su posibilidad y límites (= epistemológico, crítico, en oposición al dogmático; otras, a los elementos *a priori* del conocimiento que hacen posible el conocimiento de la experiencia, en oposición al conocimiento que sobrepasa la experiencia (*trascendente*). Emplea también la palabra «trascendental» en el mismo sentido que «trascendente» — equivale, por tanto, a *trascendente*.

o junto a algo ; la intuición de espacio es, por lo tanto, la condición de la posibilidad de las experiencias de las que se pretende empíricamente deducir. Lo mismo resulta de que nosotros podemos concebir todos los objetos fuera del espacio y conservar el espacio vacío pero no podemos, al contrario, suprimir el espacio conservando los objetos físicos : sin espacio no hay cuerpos. El espacio es intuición, no concepto ; los fragmentos particulares del espacio son limitaciones del espacio infinito, pero estas limitaciones presuponen ya el espacio, mientras que en el concepto lo individual precede a lo general ; el espacio no contiene, por lo tanto, sus partes como el concepto contiene sus representaciones. Análoga argumentación se sigue respecto al carácter *a priori* del tiempo : el hecho de la sucesión y de la simultaneidad sólo puede ser percibido por medio de la intuición del tiempo ; por lo tanto, se puede ciertamente abstraer los acontecimientos del tiempo pero no eliminar éste quedando solamente aquellos acontecimientos. Todos los períodos particulares de tiempo son limitaciones del tiempo infinito que contiene todos sus momentos en sí. Además, Kant utiliza la generalidad de los conocimientos matemáticos para deducir de ella la aprioridad de las formas intuitivas de espacio y tiempo que constituye la condición necesaria de la generalidad de aquellos conocimientos. Si el espacio y el tiempo tuvieran un origen empírico y las ideas que descansan en ellos, las ideas de la Geometría y de la Mecánica general (en los Prolegómenos, la Aritmética) dado que son sintéticas serían empíricas y, por lo tanto, no serían generales ; siendo generales como son, espacio y tiempo deben ser intuiciones *a priori*, fundadas en la naturaleza de la conciencia humana. Con auxilio de las intuiciones *a priori* del espacio (forma del sentido externo) y del tiempo (forma del sentido interno y en cuanto todos

los objetos externos son contenidos de percepción y con ello contenidos de conciencia, también de los fenómenos del sentido externo) nos hallamos en situación de establecer juicios matemáticos *a priori* sintéticos; por ejemplo, podemos conocer intuitivamente que la línea recta es necesariamente la más corta entre dos puntos, o que $7 + 5 = 12$. Y con ello está resuelta la cuestión de cómo es posible la Matemática pura, la Matemática como ciencia rigurosa. La consecuencia de que estos juicios son objetivamente válidos, esto es, de que podemos aplicar la Matemática a los objetos de la experiencia, es que tales objetos (según su forma, pues según su materia la cualidad sensible de la sensación nos es dada y es *a posteriori*) son posibles precisamente por la intuición de espacio y de tiempo. Aquello que se resiste a la imposición de las formas de espacio y tiempo, no podrá ser jamás percibido por nosotros, no será nunca objeto de experiencia. Nuestra experiencia está determinada de una vez para siempre por nuestra manera de percibir peculiar en el espacio y en el tiempo; lo que ha de sernos dado como objeto de experiencia tiene que servirse antes de estas formas, adoptar como si dijéramos el traje espacio-temporal. Pero si las cosas sólo pueden constituir objetos de nuestra experiencia en cuanto les prestamos la forma espacio-temporal, de ello se sigue que nuestro conocimiento de las leyes del espacio y del tiempo también se aplica a ellas y es válido, por lo tanto, para todos los objetos de nuestra posible experiencia; podemos estar seguros de que nunca encontraremos un objeto para el que no sean válidas las leyes de la Geometría y de la Aritmética. Los juicios matemáticos poseen, por lo tanto, validez objetiva, podemos con ellos explicar algo acerca de los objetos. — Pero se sigue todavía de ello otra cosa. Si las cosas sólo son objetos para nosotros en cuanto se conforman a las formas de

espacio y tiempo peculiares de nuestra conciencia, si sólo se convierten en objetos para nosotros, en cuanto son espaciales y temporales, tales objetos no son, por lo menos según su forma, sino creaciones de nuestra conciencia subjetiva, esto es, fenómenos. El mismo argumento que somete los objetos de la experiencia y sus formas de conocimiento a las leyes de la conciencia, los convierte en simples fenómenos. Porqué los objetos de la experiencia son sólo representaciones de nuestra conciencia, son válidas para ellos las leyes que nuestra conciencia toma de su propia naturaleza ; porqué los objetos de la experiencia están determinados por las leyes de nuestra conciencia, son simples fenómenos. Nosotros podemos, pues, por medio del espacio y del tiempo y de la matemática que en ellos descansa construir los fenómenos según sus propiedades formales más generales *a priori*, pero no conocer cómo son las cosas antes de que penetren en nuestra conciencia, en sus formas peculiares y necesarias de espacio y tiempo. Nosotros sólo podemos hablar de espacio y tiempo y de cosas espaciales y temporales desde el punto de vista del hombre. Espacio y tiempo son simplemente maneras de percibir subjetivas de nuestra conciencia. Porqué ella posee estas formas de intuición de espacio y de tiempo se presenta el mundo como algo espacio-temporal. Si el mundo en sí, independiente de nuestra conciencia, es también un mundo espacial-temporal es cosa por lo menos dudosa ; para Kant, por lo menos, las contradicciones en que uno cae en cuanto pretende tener al mundo por algo espacial-temporal llevan consigo la certeza de que el mundo en sí, el mundo inteligible, es intemporal e inextenso. Espacio y tiempo, según las expresiones kantianas poseen realidad empírica pero idealidad trascendental.

Con ello se ha convertido el mundo sensible en un simple fenómeno y el conocimiento (hasta ahora el conocimiento sensible) que en el mundo de los fenómenos tiene validez ilimitada se ha reducido a este mundo de los fenómenos. Y no es sólo el mundo exterior, el mundo corporal que desciende a ser un simple fenómeno: también el ser espiritual interior, propio, percibido en nuestra conciencia, es un simple fenómeno, porque es temporal. Tampoco nosotros nos percibimos en nuestra conciencia como somos en realidad, como un yo inteligible, sino tan sólo como aparecemos a nuestra percepción temporal subjetiva; como yo empírico y temporal. El Yo en sí es intemporal, por lo tanto, incognoscible.

Estos dos aspectos de la filosofía kantiana, la defensa de la validez del conocimiento racional *a priori* para los objetos de toda experiencia posible y la renuncia a la cognoscibilidad de las cosas en sí, están íntimamente relacionados. Una cosa condiciona a la otra y no es concebible sin la otra. El fenomenalismo y subjetivismo de Kant son el reverso de su apriorismo y racionalismo.

β) La *Lógica trascendental*, en su primera parte llamada *Análítica trascendental*, trata de establecer los elementos de unión existentes en el pensamiento y demostrar que son fundamento de los juicios sintéticos válidos *a priori* de la Física. Estos elementos de síntesis (puros conceptos del entendimiento o categorías) son deducidos por Kant de las diversas especies (formas) de los juicios. En cada especie de juicio la síntesis del sujeto con el predicado se realiza según un punto de vista determinado (formal), que es dado por la categoría. Se darán, pues, tantas categorías como especies de juicio. Ahora bien; Kant divide los juicios según la *cantidad* en *generales* (todo *S* es *P*), *particulares* (algunos *S* son *P*), *individuales* (este *S* es *P*), según la

cualidad : en *afirmativos* (*S es P*), *negativos* (*S no es P*), *infinitos* (*S es no-P*), según la *relación* en *categoricos* (*S es P*), *hipotéticos* (*Si S es Q, es P*), *disyuntivos* (*S o es P, o es Q*), finalmente, según la *modalidad* en *problemáticos* (*S es tal vez P*), *asertorios* (*S es P*), *apodícticos* (*S es necesariamente P*). A estos juicios corresponde las categorías de la cantidad : *unidad*, *pluralidad*, *totalidad* ; de la cualidad : *realidad*, *negación*, *limitación* ; de la relación : *inherencia* y *subsistencia*, *causalidad* y *dependencia* (causa y efecto), y *comunidad* (influjo recíproco entre el agente y el paciente) ; de la modalidad : *posibilidad-imposibilidad*, *existencia-no existencia*, *necesidad-contingencia*. El carácter *a priori* de estas categorías resulta del mismo punto de vista general que ya se ha utilizado en la demostración del carácter *a priori* del espacio y del tiempo : las funciones por medio de las que el material procedente de la experiencia es ordenado por el entendimiento no pueden ser producto de la experiencia, sino que deben existir ya *a priori* en el espíritu. Por ello no ha dedicado Kant a la cuestión del carácter *a priori* de las categorías una extensa demostración. Tanto más trabajo se ha dado, por otra parte, en demostrar la validez objetiva de las categorías y de los principios sintéticos de la Física establecidos con su auxilio.

Los principios del entendimiento puro, que las categorías hacen posibles, corresponden también, naturalmente, a las categorías y a sus cuatro clases ; sin embargo, Kant no nos ha dado más que los que corresponden a la clase en general, en unos casos, y en otros, los que corresponden a alguna categoría particular. A la cantidad se refieren los *axiomas de la intuición* cuyo principio dice : todas las intuiciones son magnitudes espaciales. A la cualidad se refieren las *anticipaciones de la percepción*, cuyo principio es : en todos los fenómenos lo real, que es objeto de la sensación, posee

magnitud intensiva, esto es, un grado. A la relación se refieren las *analogías de la experiencia*, cuyo principio general declara que la experiencia sólo es posible por la representación de una unión necesaria de las representaciones; los principios correspondientes a las tres categorías de substancia, causalidad y comunidad, declaran: en todos los cambios de los fenómenos, la substancia permanece y la cantidad de la misma, en la naturaleza, no es aumentada ni disminuída (principio de la persistencia de la substancia); todos los cambios suceden según la ley de la relación de causa a efecto (principio de la sucesión según la ley de causalidad); todas las substancias en cuanto pueden ser percibidas simultáneamente en el espacio están sometidas a la acción recíproca (principio de la coexistencia según la ley de la comunidad); a las tres categorías de la modalidad, finalmente, corresponden (falta aquí el principio general) los tres principios: lo que está de acuerdo con las condiciones formales de la experiencia (según la intención y según los conceptos) es posible, lo que está en relación con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es real. Aquello cuya relación con lo real está determinado según las condiciones generales de la experiencia, existe necesariamente.

Estos juicios sintéticos *a priori* de la Ciencia física, son objetivamente válidos porque las categorías que los producen son, al mismo tiempo, las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia, los crean en cuanto a su forma. El hecho de que la materia de nuestra experiencia, el caos de nuestras sensaciones, nos aparezca como un Universo conexo y real con el carácter de objetividad, tiene su fundamento en que el mundo de la experiencia (naturalmente, por un fenómeno mental inconsciente) es creado y determinado por las categorías de nuestro entendimiento; como las cosas, para poder ser objetos para nosotros, tienen que

adoptar las formas espacio-temporales de nuestro conocer, para existir como objetos en general tienen que adaptarse a las categorías de nuestro pensamiento. Pero se puede presentar todavía otra condición *a priori* que es precisamente la condición fundamental de todo conocimiento: la unidad de la conciencia (el «yo pienso», la «unidad originariamente sintética de la apercepción», la «apercepción trascendental»); la propiedad fundamental y la capacidad originaria de toda conciencia de reducir a unidad una diversidad (es decir, realizar una síntesis), capacidad que hace posible las categorías mismas y la intuición unificada de espacio y tiempo, y que hace explicable la unión entre ambas cosas. Esto es absolutamente necesario: el conocimiento no se obtiene ni por el simple pensamiento ni por la simple intuición, sino que la intuición debe unirse con el pensamiento para producirlo. Las intuiciones sin los conceptos son ciegas, los conceptos sin las intuiciones, vacíos. Los principios sintéticos de la Ciencia física no son producidos tan sólo por las categorías, sino creados por las categorías unidas a la intuición; asimismo, los principios matemáticos cuyo carácter *a priori* y cuya validez demostró la Estética trascendental, no descansan sólo en la intuición, sino también en el pensamiento. Pero para que intuición y pensamiento, estos elementos tan heterogéneos, puedan juntarse, es preciso que exista un tercero que, siendo mitad sensible, mitad intelectual, sirva de mediador entre ambos. Esta función la realiza el esquema trascendental que consiste en determinaciones temporales *a priori* según ciertas leyes; por ejemplo, la sucesión en el tiempo (el esquema de causalidad) hace posible el conocimiento de las relaciones causales: lo precedente es la causa, lo subsiguiente el efecto. El esquema es la obra de la imaginación productiva, una función ciega del alma, un arte oculto en las profundidades

del alma humana que es puesto en una relación no del todo clara a la apercepción trascendental y cuyas relaciones con el entendimiento y la sensibilidad distan mucho de ser claras: unas veces aparece como una función mediadora al lado de ellos, otras veces como la raíz común de ambos. De todos modos, por las mismas funciones *a priori* de la percepción trascendental, de la intuición espacial y temporal, y de las categorías por medio de las que son creados los objetos de la experiencia (la Naturaleza), son hechas posibles las proposiciones sintéticas (el conocimiento físico) que son válidas por esta misma razón de aquellos objetos. Si admitimos como válida esta demostración (y no es éste el lugar de hacer de ella una crítica detallada) (1) resulta que sólo conocemos las cosas *a priori* porque nosotros mismos las creamos (en lo que se refiere a su forma) y que, por otra parte, sólo las conocemos en el grado en que las creamos, es decir, en cuanto son objetos determinados por nosotros, *nuestras* representaciones, *fenómenos*. Que las categorías sólo hacen posible un conocimiento de los fenómenos, se funda, para Kant, en que sólo nos ofrecen un conocimiento unidas a la intuición, y la intuición humana es sensible y

(1) Indiquemos sólo brevemente que, si determinamos y conocemos los objetos *a priori* según su forma, también pueden sernos conocidas completamente *a priori* la ordenación determinada tempo-espacial de los objetos y las relaciones causales determinadas y concretas. Kant no se ha ocupado de la primera y las segundas, las leyes empíricas de la naturaleza, ha dicho de un modo expreso, que sólo pueden ser conocidas mediante la experiencia. En lo esencial tiene razón Hume: Todo uso del principio de causalidad depende de la experiencia. El principio mismo no deriva naturalmente de ella; pero sólo la experiencia nos enseña si lo aplicamos rectamente, si la causa que establecemos como tal es la verdadera causa. Así la ciencia de la Naturaleza es una ciencia de experiencia, las leyes de la Naturaleza, reglas abstraídas de ella: *vérités de fait*. — Tampoco se demuestra de un modo conveniente que la percepción de los objetos y su conexión sea sólo posible mediante las categorías; por ejemplo, la sucesión regular, mediante la causalidad.

subjetiva (por lo tanto, unidas a otra intuición no sensible podrían las categorías ofrecer un conocimiento absoluto de las cosas en sí); pero, por otra parte, se funda también en la naturaleza de las categorías mismas que, como elementos de nuestro pensar subjetivo, ordenan la materia dada como la ordenan las formas de la intuición, espacio y tiempo, de manera subjetiva (y según este punto de vista un conocimiento de las cosas en sí supondría un conocimiento no basado en las categorías).

Por lo tanto, la misma consideración trascendental que levanta fuera de toda duda el conocimiento científico del mundo de la experiencia en cuanto lo coloca sobre un fundamento *a priori*, tiene que limitar necesariamente tal conocimiento a los fenómenos. El carácter *a priori* del conocimiento, que es condición de su racionalidad y validez, es, al mismo tiempo, el fundamento de su subjetividad. Las cosas en sí (*noumena*, mundo inteligible) que se hallan tras los fenómenos que los fundamentan, que por la excitación de nuestra sensibilidad producen la materia del conocimiento, son aceptadas por Kant, pero no admitiendo más que un uso negativo de ellas, esto es, Kant tolera tan sólo que se utilicen como límite de los fenómenos. Estas cosas en sí no son accesibles al conocimiento científico: no son cognoscibles ni por la intuición sensible ni por el pensamiento, ni por la Matemática ni por la Física.

γ) Pero tampoco son cognoscibles por la *Metafísica*, la ciencia de lo incondicionado, de los últimos principios de todo ser. Una ciencia tal, dice Kant en la segunda parte de la Lógica trascendental, en la Dialéctica trascendental, no puede existir, es una sombra de ciencia que opera por medio de paralogismos y se revuelve en contradicciones. El fundamento *a priori* de la Metafísica (pues existe para ella también un fundamento *a priori*, sólo que no puede aplicarse

como los de la Matemática y de la Física) lo constituyen la razón que para Kant es la facultad del razonamiento, así como el entendimiento es la facultad de juzgar. Así como el entendimiento contiene categorías, la Razón contiene ideas con cuyo auxilio trata de reducir las cosas a sus últimos y absolutos fundamentos. Ciertamente, la relación de las ideas de la razón con las categorías del entendimiento no es perfectamente clara. En parte, parecen las categorías mismas ampliadas hasta lo incondicionado, de tal manera que la Metafísica combatida por Kant sería el intento de conocer las cosas en sí por medio de las categorías destinadas tan sólo a deletrear los fenómenos, pero en parte aparecen como algo específicamente distinto de las categorías del entendimiento. Así como estas últimas son deducidas en Kant de las formas de los juicios, se pretende deducir también las ideas, de una manera algo artificial, de las formas del razonamiento: del razonamiento categórico deduce la idea psicológica, del razonamiento hipotético la idea cosmológica, del razonamiento disyuntivo la idea teológica, el ideal teológico. La idea psicológica es el intento de reducir la diversidad de los fenómenos del sentido interno, los fenómenos de conciencia, a un ser uno y substancial, el alma, como su último fundamento y soporte. Constituye el objeto de la Psicología racional que deduce de la unidad y substancialidad del alma su indestructibilidad e inmortalidad. La idea psicológica descansa en un paralogismo en cuanto se trata de introducir como soporte del sujeto lógico del conocimiento, de la unidad trascendental de la percepción que es, por lo demás, la condición necesaria de la posibilidad del conocimiento en general, un sujeto real trascendente, el alma substancial o indivisible; pero pueden ser diversos los soportes reales de la unidad de la percepción. La idea cosmológica (objeto de la Cosmología racional) se divide

en realidad en cuatro ideas cosmológicas ; y éstas no se refieren a cosas en sí, distintas de los fenómenos, sino más bien al mundo de los fenómenos mismos que tratan de considerar como algo que es en sí. En estos intentos, la razón humana se confunde necesariamente en contradicciones, en cuanto llega a proposiciones contrarias que no puede abandonar ni sostener. Una contradicción tal, compuesta de una tesis y una antítesis, es lo que Kant llama una antinomia. Correspondientes a las cuatro ideas cosmológicas, habrá, pues cuatro antinomias. En la *primera* declara la *tesis* que el mundo tiene un principio en el tiempo y límites en el espacio, pues de lo contrario habría pasado una eternidad y tendría que ser admitida una infinitud terminada ; la *antítesis* dice que no tiene ni principio ni límites, sino que tanto en lo que respecta al tiempo como al espacio es infinito, porque de lo contrario, existiría un tiempo vacío antes de la aparición del mundo y éste hubiera salido de la nada, y, por otra parte, el mundo estaría en relación con un vacío exterior a él, esto es, con la nada.

En la *segunda* antinomia, la *tesis* exige que existan elementos últimos, simples, indivisibles como fundamento de todo lo compuesto, mientras que la *antítesis* afirma la infinita divisibilidad de las cosas en el espacio, pues todo lo extenso como tal es necesariamente divisible. En la *tercera* antinomia, la *tesis* declara que, junto a la causalidad según leyes de la naturaleza, tiene que existir una causalidad por medio de la libertad, porque la ley de causalidad exige totalidad de causas que sólo puede existir si existen causas que no son efectos. La *antítesis*, por el contrario, niega la libertad, porque representaría una violación del principio de causalidad que exige para todo hecho una causa. Finalmente, la *tesis* de la *cuarta* antinomia exige un ser absolutamente necesario como parte o causa

del mundo porque sin totalidad la serie de las condiciones, no condicionaría nada, por lo tanto, no podría existir lo condicionado ; la *antítesis* niega en cambio la existencia de este ser porque la serie de las condiciones es necesariamente infinita y el principio de causalidad no puede aplicarse a un ser que está fuera de la serie.

Siendo la causa de las antinomias la insuficiente distinción entre fenómenos y cosas en sí, la solución de las mismas estará en hacer notar esta distinción. Este es el camino que Kant emprende añadiendo, sin embargo, otro punto de vista : la substitución del falso concepto de infinito (positivo) por el verdadero (negativo), esto es, de un regreso infinito, de la negativa de un último fin. En este sentido, el mundo es infinito. Nunca se encuentra un primer principio y nunca un último fin espacial. En el mismo sentido, es divisible hasta el infinito mientras las cosas del mundo inteligible pueden perfectamente ser simples (mónadas). El conjunto del mundo de los fenómenos, y, por lo tanto, también el hombre, está sometido sin excepción a la ley de causalidad ; pero como cosa en sí (es decir, por su carácter inteligible) puede el hombre ser libre. Asimismo en el mundo de los fenómenos todo está absolutamente condicionado, pero puede existir un algo inteligible, un ser absolutamente necesario e incondicionado que sea el fundamento absoluto de toda realidad.

De este ser se ocupa la Teología racional, que trata de demostrar por medio de argumentos de razón la existencia de Dios como ser necesario y absolutamente perfecto (contenido de la idea teológica). Kant demuestra que las demostraciones intentadas, la ontológica, la cosmológica y la físico-teológica no pueden alcanzar su fin. La prueba ontológica concluye del concepto de Dios como ser absolutamente perfecto y absolutamente real su existencia, como un predicado que ha de per-

tenecer necesariamente a tal concepto (véase Descartes); pero sin razón, porque la existencia en general no pertenece a las notas de un concepto y, por lo tanto, no puede ser tomada de él: cien monedas reales, según su concepto, no son más que cien monedas posibles o pensadas y el concepto de mil monedas no hace su existencia más verosímil que cien monedas hacen el concepto de ciento. La prueba cosmológica concluye de la existencia dada, condicionada, a la existencia incondicionada como una última causa; pero, por una parte, este razonamiento se pone en contradicción con la ley misma de causalidad que exige que toda causa tenga a su vez una causa y, por otra parte, en cuanto el ser incondicionado está fuera del mundo de los fenómenos hace un uso indebido del principio de causalidad que sólo es válido para los fenómenos. Pero, por otra parte, aunque esta prueba fuera válida, con ello no se demostraría que la primera causa fuese necesariamente Dios; esto sólo se podría demostrar complementando esta prueba con la prueba ontológica, pero como hemos dicho, ésta no es válida. La prueba físico-teológica sigue del orden, armonía y perfección del mundo la existencia de una causa inteligente y perfecta del mismo. Aunque la impresión que esta manera de argumentar sobre el espíritu humano es siempre segura no es en realidad una verdadera prueba. La analogía sobre que se basa, la comparación del mundo con una obra humana tiene fundamentos débiles; el mal y la imperfección del mundo son otras tantas instancias contra la conclusión deseada. En todo caso sólo resultaría de esta prueba la existencia de un ordenador del mundo (*architectus mundi*) — quizá una pluralidad de dioses —, pero no un creador del mundo (*creator mundi*) como causa de todo lo real. Es necesario recibir el auxilio de la prueba cosmológica y de la prueba ontológica pero éstas, como se ha demos-

trado, no pueden ofrecer la ayuda deseada. — La existencia de Dios no se puede, por lo tanto, demostrar científicamente; nuestro conocimiento científico no conoce Dios alguno, sino sólo una infinita serie de fenómenos condicionados que se deducen unos de otros según la ley de causalidad.

A pesar de todo, las ideas de la razón, especialmente las ideas de la libertad y la inmortalidad de nuestra alma y la idea de Dios, no son simples fantasmas, sino que son ideas fundadas necesariamente en nuestra razón; sólo que no podemos transformarlas en conocimientos reales, no podemos fundar sobre ellas una ciencia (Metafísica) como podemos fundar otras ciencias sobre los elementos *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento. Estas ideas no se pueden abandonar y al mismo tiempo no se pueden aplicar. Son como los últimos objetivos que ambiciona nuestro saber deseoso de plenitud y perfección, sin alcanzarlos jamás. Conservan su valor como orientadoras de nuestro investigar y conocer, y la Dialéctica trascendental se ocupa muy seriamente de hacer ver con claridad esta significación positiva de las ideas para nuestra concepción del mundo. Sobre la base de estas ideas de nuestra razón tenemos el derecho de concebir por lo menos como posible que las cosas se conformen a ellas, podemos concebir las cosas como si existiera alma, libertad, inmortalidad y un Dios Todopoderoso. Tanto más tenemos este derecho, cuanto que lo contrario de estas ideas se puede demostrar tan poco como estas ideas mismas y ellas son, en cambio, lo más adecuado a la naturaleza de nuestra razón. Y así podemos, si hay razones prácticas que nos lleven la convicción de la realidad de Dios, de la libertad e inmortalidad del alma, adherirnos a esta convicción sin temer ver demostrada por la ciencia su insostenibilidad. Pero estas razones prácticas nos las ofrece la Ética.

b) **La Filosofía práctica.** La razón misma que toma de sí misma los principios del conocimiento puro es (siendo como razón práctica que es, la forma más alta de la razón : prioridad de la razón práctica) la causa creadora de las normas del obrar moral, de la ley moral. Esta debe estar fundada en la razón porque sólo si es *a priori* será una ley general y obligatoria para todos. Como tal no puede ser abstraída de la experiencia porque ésta sólo demuestra cómo obran los hombres pero no cómo *deben* obrar : pero la autoridad, la validez de la ley moral es absolutamente independiente de si los hombres la siguen o no. — Pues bien : el conocimiento teórico, el elemento *a priori* era la forma, mientras la materia era el elemento empírico. Aquí también, por lo tanto, en las leyes prácticas lo *a priori* de las mismas se hallará en la forma, y ella será la razón del carácter general y obligatorio de las mismas. Si *lo que* una ley práctica ordena (su *materia*) tuviese que ser la base de la determinación de la voluntad, ello sólo podría ser el placer que despierta en el sujeto el deseo de la acción correspondiente : pero la ley, en este caso, sería de fundamentación subjetiva (los gustos son distintos) y empírica (*a priori* no se puede conocer si algo está unido al placer o al dolor) y con ello habríamos renunciado a su generalidad. La razón de su carácter obligatorio no estará, pues, en el contenido, sino en la forma de la ley ; en su naturaleza como ley debe estar el fundamento de su carácter general obligatorio. Esto es lo que declara la formulación kantiana de la ley fundamental de la razón pura práctica que tiene como contenido la ley misma, esto es, su forma. La ley dice : obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda ser siempre, al mismo tiempo, principio de una ley general. Con ello está caracterizada la ética kantiana por su formalismo, que es elogiado por sus defensores como su más sublime cualidad, mientras es tratado por sus enemigos como

su mayor defecto. El criterio debe ser tomado del punto de vista absolutamente formal de si una máxima que nos ordena o prohíbe un cierto acto puede admitirse como principio de una ley general, si puede ser concebida como una ley general. Este será el criterio según el cual distinguiremos si una máxima es buena o mala, obligatoria o no. Los ejemplos que nos da Kant para explicar su punto de vista no son ciertamente apropiados para establecer su verdad. La cuestión de si yo debo apoderarme o devolver, muerto su dueño, un depósito que se me ha confiado sin recibo y sin conocimiento de tercero ; si debo socorrer o abandonar a su destino al prójimo que necesita de mi ayuda, no puede resolverse por la posición de la cuestión de si una u otra máxima puede ser concebida como ley general sin referencia a consideraciones prácticas. Pues es perfectamente posible *concebir* el principio de quedarse con los depósitos siempre que sea posible, así como el otro de pensar siempre sólo en sí mismo como una ley general del obrar ; ninguno de los dos contiene una contradicción *lógica*, y el hecho de que Kant, para fundamentar lo contrario, diga que lo primero tendría la consecuencia de eliminar toda entrega de depósitos y todo crédito, y lo segundo me sería perjudicial para el caso de que yo me hallara en la situación de pedir auxilio a otro, son cosas que no hay que tener en cuenta si hay que excluir todos los principios materiales de la voluntad. La generalidad de una máxima, esto es, el acuerdo formal de los hombres en el sentido que todos quieren lo mismo, no es cosa idéntica con la máxima de la generalidad, con el acuerdo práctico de los hombres en el sentido de que todos quieren el bien de la generalidad, y, según ello, ponen sus acciones de acuerdo. De lo primero no se puede deducir lo segundo. Francisco I y Carlos V querían lo mismo, esto es, Milán ; pero este acuerdo no significa una armonía de intereses, sino al

contrario, una oposición de intereses decidida en sangrientas batallas. Por lo tanto, no porque una máxima sea concebible o no, como una ley general es buena o mala, sino porque es buena o mala hay que aceptarla (o rechazarla) como válida para todos y para todos obligatoria.

Si todas nuestras acciones estuviesen determinadas por la ley moral, la ley moral sería como una ley natural de nuestra voluntad. Pero un ser en el que se diese este caso sería un santo. En los hombres las acciones no están exclusivamente determinadas por la ley moral; el hombre puede ser determinado por otros motivos. Por esto la ley moral toma ante él la forma del imperativo: debes obrar de tal o cual manera; más específicamente, como un imperativo categórico, que le manda: no como un imperativo hipotético que le aconseje. La ley moral le dice: tienes que obrar incondicionalmente de tal o cual manera; no, tienes que obrar de tal o cual manera si quieres alcanzar tal o cual fin. Y sólo si la ley moral es el único motivo de la voluntad, sólo si la acción se realiza por la ley moral por respeto a la ley, por deber, es verdaderamente buena; si, por el contrario, está tan sólo de acuerdo con la ley moral, pero no tiene como motivo la ley moral (por ejemplo, un comerciante es honrado sólo porque cree que así mejorará su negocio) la acción poseerá ciertamente legalidad pero no moralidad. Pero aun más: el valor moral de una acción es disminuido por la intervención en ella de sentimientos como la compasión o la simpatía, etc.; la acción moral debe realizarse por el simple sentimiento del deber. — En cuanto el hombre se determina exclusivamente por la ley moral, se determina independientemente de todo impulso exterior a su razón (heterónomo), se determina autónomamente por su propia razón, por las leyes que él mismo se da, como **ser racional**. Esta autonomía, esta independencia de

la razón es un carácter tan decisivo de todo obrar moral que puede ser concebido inclusive como una formulación de la ley fundamental de la razón pura práctica : *determinate a tí mismo, obra autónomamente*. Como ser que se da a sí mismo la ley de su proceder como sujeto de la ley moral, como ser moral, el hombre posee dignidad ; de aquí se sigue el deber del hombre de respetarse a sí mismo como sujeto de la ley moral, de considerar a todo hombre no como simple medio, sino como fin : la propia perfección y la felicidad extraña son los dos objetos de la acción moral.

Kant no ha mantenido en toda la extensión que era necesaria en interés de la consecuencia rigurosa, la exclusión del elemento sentimental que, como demasiado subjetivo, le parecía poner en peligro la generalidad de la ley moral. Ya el sentimiento de respeto que tenemos por la ley moral, que es el sólo medio porque ésta tiene eficacia en nosotros, es ciertamente un sentimiento que Kant como sentimiento moral opone a todos los sentimientos de simple placer o dolor, pero, es, sin embargo, un sentimiento y aun añadiremos un sentimiento que no consiste simplemente en el respeto frío ante una simple fórmula, ante la ley en general, sino en el reconocimiento en la aprensión viva del valor incondicionado de los actos e intenciones que la ley moral prescribe. Pero todavía se hace más justicia al sentimiento en los postulados de la razón práctica que Kant deduce de los hechos de la conciencia moral. La libertad es el primer postulado que resulta del imperativo categórico del « debes » de la ley moral cuya presuposición inmediata es. Este « debes » no tendría sentido si el hombre no pudiera obrar como la ley moral le manda ; por lo tanto : porque debes, puedes. La libertad exigida por la moral es posible por la distinción de la realidad inteligible y el fenómeno. El Yo como fenómeno, la apariencia temporal del Yo inteligible está

sometida a la ley de causalidad ; todas sus acciones se siguen con absoluta necesidad. El Yo inteligible, por el contrario, el que es el origen de la ley moral, es libre. La libertad que es atribuída aquí a un Yo intemporal perfectamente desconocido para nosotros, nos aparece ciertamente como algo de naturaleza verdaderamente problemática, tanto más, cuanto que no se hace notar en el ser único que nosotros percibimos, el ser temporal : en esta especie de ser está todo perfectamente determinado y cada uno ha de cumplir su propio destino. De hecho, sin embargo, parece que en Kant la libertad, sin la cual la ley moral sería una exigencia sin sentido, es considerada como una fuerza que se mantiene y actúa en nuestra conciencia en la vida temporal ; este punto de vista lo suponen ya en realidad los dos siguientes postulados. El postulado de la inmortalidad se funda en la tarea que nos es impuesta de acercarnos infinitamente al ideal de la perfecta adecuación de la voluntad a la ley moral, cosa que sólo es posible en la suposición de una existencia que dure hasta el infinito. Finalmente, la perfecta adecuación de la voluntad a la ley moral, la perfecta virtud es la condición superior del bien más alto que consiste en la unión de la felicidad con la virtud y que no es el motivo, pero sí el objeto, de toda la razón práctica a cuya realización tiende todo obrar moral. Pero la virtud no está unida necesariamente a la felicidad, de hecho, el curso del Universo no nos da esta unión : los mejores no son siempre los más felices. Pero nosotros exigimos del orden del mundo que en definitiva se establezca esta conexión, si no en esta vida, por lo menos en el conjunto de la evolución. Pero esta exigencia presupone que exista una causa suprema de la naturaleza y de todo el devenir que quiera producir esta conexión y sea capaz de establecerla : Dios. De ello resulta que la fe en Dios es un postulado de la razón práctica, esto es, una exigencia

que debemos mantener por razones morales. La verdadera fe religiosa es la fe racional, la Etica es el fundamento de la Religión, no como comúnmente se acepta, la Religión el fundamento de la Etica. La Religión es el conocimiento de nuestros deberes considerados como mandamientos divinos.

Así, pues, basándonos en los hechos de nuestra conciencia moral, podemos concebir la realidad inteligible como un orden de seres racionales dominado por fines morales y fundado en un ser supremo e incondicionado que no podemos demostrar por razones teoréticas, pero que podemos aceptar sin temer que nuestra fe se vea contradicha por la ciencia. La paz entre la ciencia y la fe, está asegurada.

De las otras partes de la filosofía kantiana nos limitaremos a exponer la teoría de lo bello y lo sublime.

c) **La Estética.** En la tercera crítica, la « Crítica del juicio », penetra Kant en un dominio intermedio entre el conocimiento y la voluntad, entre la naturaleza y la libertad. El entendimiento conoce lo que es, la razón práctica prescribe lo que debe ser ; la suprema facultad del sentimiento, llamada facultad de juzgar, que Kant con Tetens separa del conocer y el desear como una facultad fundamental particular, enseña a ponerse ante la naturaleza, según ideas de libertad, no conociéndola, no alterándola, sino juzgándola. El principio de tal juicio es el concepto de fin. Ciertos productos naturales (los organismos cuyas partes se producen recíprocamente y están determinadas por el todo) nos obligan, puesto que tal precedencia del todo respecto de las partes es incomprensible desde un punto de vista mecánico, a concebirlas « como si » fueran la obra de una inteligencia. De ello se encarga la facultad teleológica de juzgar. Junto a tal finalidad objetiva o real en que el objeto está de acuerdo consigo mismo con su concepto o esencia, hay otra finalidad puramente subjetiva

o formal que se encuentra allí donde un objeto pone armónicamente en juego nuestras facultades de conocimiento (intuición y pensamiento). En el primer caso el objeto se llama perfecto, en el segundo bello. La facultad « estética » del juicio se ocupa de aquellos que, por la manera en que combinan en su figura la diversidad en una unidad, dan ocasión a que nuestras facultades perceptivas (imaginación y entendimiento) se pongan en armónica actividad, que por este hecho produce placer y por ello son compensados con el predicado « bello ».

Lo bello debe limitarse perfectamente separándolo de aquellos otros valores con los cuales había sido confundido por los estéticos antiguos. Lo bello tiene de común con lo agradable : 1.º, que existe sin concepto ; y con lo bueno : 2.º, que agrada general y necesariamente. Por la primera determinación se establece su distinción de lo bueno, cuyo valor general descansa en ideas y, por consiguiente, es demostrable; por la segunda se distingue de lo agradable que no tiene idea, pero no gusta absolutamente : agradable es para uno una cosa y para otro otra ; lo bello, en cambio, exige acuerdo general. Otra nota se deriva de la comparación y contraste de lo bello con lo útil, pues en este último caso tenemos un interés en la existencia real del objeto, mientras que lo bello es algo libre de todo interés en una existencia, despierta un grado desinteresado, en otros términos, no conquista ni inclinación (así se llama lo que nos proporciona placer) ni aprobación o respeto (que son los sentimientos que tenemos por lo moral), sino « favor ». Esta especie de agrado, por medio de la simple representación puede llamarse también puro gozo contemplativo en la contemplación. Finalmente, añadamos que lo bello agrada por la pura forma, que su finalidad es puramente subjetiva, sin fin. Resumamos las cuatro notas en una definición : son bellos aquellos objetos que

despiertan un agrado desinteresado por su simple forma sin concepto, pero general y necesariamente.

Con esta definición obtiene Kant la belleza libre, como la muestran los arabescos en la cual no participa un concepto del objeto, sino que el agrado se refiere exclusivamente a la proporción de las partes. Algo distinto es la llamada belleza adherente (por ejemplo, la de un edificio o la de una estatua) que, aparte de la armonía formal, contiene un acuerdo de las formas con el contenido, con la significación, con el concepto o la determinación del objeto. En este caso, el agrado del contemplador no es ya puramente estético, sino que está confundido con elementos intelectuales; pero Kant es lo bastante justo para atribuir a esta segunda especie de lo bello, como más rica y más profunda, una categoría superior.

Lo bello que pone en agradable armonía la sensibilidad y el entendimiento del contemplador, obra sobre él por la forma limitada. Completamente distinto es el efecto estético de lo sublime. En este caso, es lo amorfo e infinito, las magnitudes extraordinarias, que conmueven al contemplador en cuanto someten la sensibilidad a la razón. El efecto se produce, bien por la extensión extraordinaria (el océano, el cielo estrellado) o bien por su poderosa fuerza (como la tempestad, el incendio): la imaginación de los hombres es insuficiente ante lo sublime matemático; ante lo sublime dinámico es insuficiente su resistencia. El agrado mezclado con un cierto desagrado que se tiene ante las magnitudes gigantescas y las fuerzas inmensas de la Naturaleza, nace de que a la humillación de nuestra sensibilidad sigue la elevación de la razón en cuanto por medio de lo muy grande se despierta la idea de lo infinito que nosotros no podemos ciertamente imaginarnos, pero que podemos pensar. La conciencia de poseer una facultad que sobrepasa toda medida de los sentidos, nos eleva. Lo verda-

deramente sublime es la razón superior a toda naturaleza y la determinación moral del hombre fundada en ella. Pero como esta conexión entre una cosa y otra sólo aparece ante el filósofo analista, pero no ante el que ingenuamente sufre la impresión de lo sublime, éste transporta involuntariamente la admiración debida a la idea racional de lo infinito al objeto cuya magnitud suscita aquel pensamiento y califica de bello este objeto en vez de la razón.

El genio es, para Kant, la facultad de expresión de las ideas estéticas, esto es, de unas representaciones de la fantasía, que hacen añadir a un concepto una multitud de representaciones imposibles de reunir en una idea.

Las notas de la creación genial son la originalidad, la inconsciencia de las reglas que se da el genio a sí mismo, la ejemplaridad y la imposibilidad de imitación de los productos. El genio es el don de la Naturaleza que da al arte las reglas que produce obras modelos *sin conciencia* de estas reglas y que por estas obras atrae otros talentos a la continuación, pero no a la imitación. En la ciencia existen ciertamente grandes talentos, pero genios existen sólo en el arte.

SEGUNDA PARTE

La Filosofía moderna desde Kant

Característica general

La filosofía kantiana constituye por una parte, la conclusión de la evolución que la precede, por otra, el punto de partida de una nueva evolución. Lo último sucede porque, aparte de los nuevos puntos de vista que ella presenta, no pudo reunir en un todo sin contradicciones las diversas direcciones entre las cuales pretendía mediar. Al contrario, existen en ella contrastes que constituyen el punto de partida de nuevas direcciones ideológicas de opuestas tendencias.

La oposición más fundamental de todo el sistema ocasionó la formación de dos tendencias opuestas, una idealista y otra realista. Kant había enseñado el carácter *a priori* y al mismo tiempo la subjetividad de las formas de conocimiento, espacio, tiempo, categorías, y con ello había convertido el conjunto de todo el Universo, determinado y conocido por ellas, en un simple fenómeno. Pero este mundo de los fenómenos es creado como consecuencia de los efectos que producen en la conciencia las cosas existentes independientemente de ella. Las cosas en sí « afectan » la conciencia cognoscitiva y le ofrecen la materia del conocimiento: reaccionando después de esta afección, la conciencia desarrolla sus formas de conocimiento *a priori* pecu-

liares por medio de las cuales modifica en forma determinada la materia dada. Pero, en cuanto las cosas en sí han de presuponerse como causas del mundo de los fenómenos (y que Kant admite cosas en sí, no puede ser negado a pesar de todos los intentos de interpretación), se aplica la categoría de causalidad a las cosas en sí, y lo mismo se puede decir de las categorías de substancia, realidad, unidad, pluralidad, etc.; lo cual está en contradicción con la teoría de la crítica de la razón, según la cual las formas *a priori* del conocimiento, lo mismo las de la intuición que las categorías, sólo tienen valor para los fenómenos. Para eliminar esta contradicción se puede o bien mantener la realidad de las cosas en sí, afirmando su cognoscibilidad por la inteligencia, es decir, volver a una concepción dogmática atenuada por el criticismo, o bien eliminar totalmente la cosa en sí, como un último resto de dogmatismo y deducir la totalidad del mundo de los fenómenos, tanto según su forma como según su materia, del sujeto. Lo primero da origen a una dirección realista, lo segundo a una dirección idealista.

1. La *dirección idealista* (Fichte, Schelling, Hegel-Schopenhauer, Hartmann) tal como se presenta especialmente en Fichte, trata de deducir el conjunto del mundo de los fenómenos, del sujeto y al mismo tiempo, todos los elementos de conocimiento empleados en su transformación, de un principio único. Kant había puesto las formas de la intuición, espacio y tiempo, y las doce categorías, unas junto a otras, sin tratar de reducirlas a su raíz común última, pero en su teoría de la aperccepción trascendental y de la imaginación había señalado la existencia de tal raíz común; Fichte siguió esta indicación para deducir materia y forma del conjunto del conocimiento y, por lo tanto, todo el mundo de los fenómenos de un *a priori* originario de la conciencia, renunciando a aceptar afecciones por

medio de una cosa en sí. El Yo que origina este *a priori* de la conciencia no es, sin embargo, el Yo individual, sino un Yo superindividual, el Yo absoluto. Pero como desapareciendo las cosas en sí que se hallan tras del mundo de los fenómenos, este último, junto con el principio de su existencia, es elevado a realidad absoluta y como al sujeto individual le es planteado el problema (que Fichte tiene por soluble) de comprender filosóficamente esta realidad, de reproducirla en el pensamiento, el idealismo pasa de la forma crítica que tenía en Kant a una forma metafísica. Pero más claro todavía que en Fichte aparece el carácter dogmático-metafísico del idealismo postkantiano en las especulaciones de Schelling y de Hegel que ponen en lugar del yo fichtiano lo absoluto o la idea lógica y deducen de tales principios la naturaleza y el espíritu, recordando a Espinosa. Pero el procedimiento de que se valen los idealistas postkantianos para edificar sus sistemas no se distingue menos del racionalismo prekantiano que del empirismo. En el lugar de la deducción estrictamente lógica aparece ahora la construcción, la especulación. No deducir verdades necesarias de otras verdades necesarias por medio de un procedimiento orientado rigurosamente por el principio lógico de la identidad, ni basados en la experiencia, por medio de un método inductivo, pasar a proposiciones generales, sino aprehender especulativamente la realidad por medio de síntesis basadas en la intuición intelectual creadora, «recrear» dialécticamente la realidad, este es el problema que se plantea a sí misma la filosofía especulativa alemana. Y aun para este método había ofrecido los principios la filosofía kantiana. Los juicios sintéticos *a priori* que ni descansan en el principio de la identidad ni en la experiencia y que a pesar de ello poseen general validez (y aun más el papel que la facultad de juzgar representa en la filosofía kantiana), podían fácilmente

hacer caer en la idea de aprehender la realidad por otros caminos distintos de los que hasta ahora habían sido intentados, sin preocupación por la lógica estricta y con plena independencia de toda experiencia, por el camino de la intuición y la combinación genial. Así se comprende que en Hegel, el principio dominante de la realidad sea la contradicción, que antes era considerada como el signo de lo imposible, que en Schopenhauer el fundamento de toda la realidad se conciba en un principio absolutamente irracional (la voluntad ciega), que en Schelling y en Hartmann al lado del factor racional se ponga un factor irracional. También en Kant aparece frente a la forma fundada en las leyes de la conciencia una materia dada, puramente empírica, que no puede fundamentarse, en cierta manera sometida al azar, una parte irracional, en fin, de la realidad.

2. La *dirección realista* (Herbart, Lotze) mantiene la existencia de cosas en sí, y niega, en cambio, la limitación kantiana del conocimiento a los fenómenos. El pensamiento es capaz de conocer, por lo menos hasta cierto punto, la realidad tal como es en sí: la Metafísica es posible. La dirección realista representa, por lo tanto, un dogmatismo atenuado por el criticismo kantiano. Se relaciona en muchos casos con filósofos pre-kantianos, como Leibniz y Espinosa, volviendo a tener valor para ella la distinción entre conocimiento necesario y simplemente empírico. Esta dirección tiene en cuenta los resultados de las ciencias experimentales sin quedarse en ellos.

3. Después que los esfuerzos de los filósofos especulativos (Fichte, Schelling y Hegel), para aprehender especulativamente el Universo por medio de geniales concepciones, fracasaron, y los filósofos, a consecuencia de su abandono de los hechos de la experiencia, llegaron a ponerse en contradicción con las Ciencias físicas fortalecidas, entretanto, precisamente por tener muy en

cuenta la experiencia, se manifestó un deseo de volver otra vez a Kant y orientarse nuevamente en él. Pues el criticismo kantiano, con su juiciosa limitación del conocimiento teórico al mundo de los fenómenos, no sólo parecía ser una defensa contra la brillante apariencia de la especulación, sino que garantizaba, por otra parte, la posibilidad de poner de acuerdo la Filosofía con las ciencias de la Naturaleza. En especial, el fenomenalismo kantiano parecía ofrecer la posibilidad de superar científicamente el materialismo resucitado sobre fundamentos científicos y dejar sitio, al lado del conocimiento científico de los fenómenos, para una concepción idealista del Universo. Así, experimentó la Filosofía kantiana una resurrección en el neokantismo, cuyo fundador fué Federico Alberto Lange.

4. Finalmente, mencionaremos todavía otra dirección que también está relacionada con Kant, pero que al mismo tiempo, por una parte se sale de él, y por otra se orienta en filósofos prekantianos: el *positivismo* (Comte, Mill, Spencer). Kant había ciertamente demostrado el carácter *a priori* de las formas del conocimiento, pero había admitido tan sólo un uso empírico de las mismas: ellas se refieren exclusivamente a objetos de la experiencia. Pero Kant hacía todavía más concesiones al Empirismo en cuanto reconocía en la sensación un factor puramente empírico que nos era dado, y por otra parte, admitía la validez de las leyes empíricas que abstraía de la experiencia y cuya confirmación por la experiencia les era necesaria. Pues bien; este aspecto empirista es extendido por el positivismo a todo el conocimiento, desarrollando el empirismo en un sensualismo y combinándolo con el fenomenalismo mantenido por Kant. El positivismo afirma, según ello, que los contenidos de percepción subjetivos, los fenómenos, constituyen el único objeto de nuestro conocimiento y que el problema del conoci-

miento se agota en cuanto se relacionan y describen estos fenómenos, esto es, se explican según puntos de vista que, a su vez, son dados por la experiencia. Lo que las cosas son en sí, es incognoscible. En el curso de sus investigaciones utiliza el positivismo el principio de la evolución, puesto en primer plano por Hegel y Darwin, para absorber el apriorismo kantiano en el empirismo. Las formas en las que se mueve hoy nuestro conocimiento son, para el individuo particular, *a priori* en cuanto le son innatas y están fundadas en su organización psicofísicas. Pero son el resultado de una larga evolución de la raza guiada por la experiencia; un regalo de nuestros antepasados que nos hacen herederos de lo que ellos han obtenido por la experiencia.

I. La Dirección idealista

Fichte, Schelling, Hegel-Schopenhauer, Hartmann

1. Juan Teófilo Fichte (1762-1814)⁽¹⁾

Nació en Rammenau (alta Lusacia). Estudió Teología, pero atraído por las obras de Kant, se dedicó a la Filosofía. En 1794 fué nombrado profesor en Jena, pero en 1799 abandonó su cátedra a consecuencia de una acusación de ateísmo y marchó a Berlín. En 1805 fué a Erlangen. En el invierno de 1807 a 1808 pronunció en Berlín en el edificio de la Academia, sus famosos « Discursos a la Nación alemana ». En 1809 fué nombrado profesor de Berlín. Murió víctima de las guerras de libertad, en las que participó, con su esposa, como enfermero, en 29 de enero de 1814.

Obras más importantes : « Fundamentos del conjunto de la Teoría de la Ciencia » (1794). « Primera introducción a la Teoría de la Ciencia ». « Segunda introducción a la Teoría de la Ciencia » (1797). « Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Teoría de la Ciencia » (1798). « Sobre el Destino del Hombre » (1800). « Caracteres fundamentales de la Epoca presente » (1806). « Instrucción para la vida bienaventurada » (1806).

Las obras editadas por J. H. Fichte (su hijo). Berlín, 1845. Obras póstumas por el mismo, Bonn, 1834-35. Selección en seis tomos, ed. por Medicus, Leipzig, 1909-12.

FRITZ MEDICUS, *Fichte*, 13 conferencias. Berlín, 1905.

(1) Véase esta misma colección. COHN, obra citada.

10. BUSSE : Concepción del Universo. 27. — 2.^a ed.

Fundamentar en un solo principio todo el contenido de la filosofía kantiana y hacer, así, superarse a sí misma, es la misión histórica de la filosofía de Fichte. Este principio supremo no puede ser objeto alguno sino que se hallará en el sujeto que es el ser en el cual existen todos los objetos. Esto lo descubrimos fácilmente en cuanto reflexionamos sobre nosotros mismos y, por medio de la intuición intelectual, penetramos en los fundamentos necesarios de todas las determinaciones que hallamos en nosotros. El supuesto previo de toda determinación, de todo contenido del Yo, es el Yo mismo. En todo lo que el Yo piensa, se piensa a sí mismo. El Yo (no el Yo determinado, concreto, empírico e individual, sino el Yo que queda después de eliminar todas las determinaciones particulares, esto es, el Yo sobreindividual y general, contenido en toda determinación particular — razón, inteligencia —) es, por lo tanto, el fundamento de todo contenido concreto de la conciencia y, por lo tanto, de toda la realidad empírica. Pero este Yo no es un ser inmóvil, sino una función, una acción. («En un principio era la acción.») El Yo sólo existe en cuanto piensa y se produce a sí mismo por su propio acto de pensar; de esta acción fundamental parten todas las restantes, que crean los contenidos de conciencia, lo mismo desde el punto de vista de la forma como de la materia, con absoluta necesidad. Explicar este proceso y, por lo tanto, fundamentar toda la ciencia en el sujeto, es el objetivo de la teoría de la Ciencia o Filosofía. Aquella acción fundamental es expresada por Fichte en la proposición: el Yo se pone a sí mismo. Pero esta autoposición del Yo supone necesariamente otro acto: el Yo pone necesariamente ante sí un no-Yo. Ambas cosas se implican mutuamente; sólo en cuanto pone ante sí un no-Yo del cual se distingue el Yo se define como tal Yo. Pero también la posición del no-Yo es, a su

vez, una acción del Yo y un fenómeno en el Yo. Pero las dos proposiciones que expresan estas dos acciones se contradicen en cuanto la posición del Yo significa la negación del no-Yo y la posición del no-Yo la negación del Yo. Este contraste se resuelve por una tercera acción, deducida necesariamente de las dos primeras, por la que Yo y no-Yo se limitan mutuamente, esto es, se anulan en parte. El Yo opone al Yo divisible un no-Yo divisible. De estas tres proposiciones que representan acciones iniciales del Yo, la primera es incondicionada por la forma y por el contenido; la forma y el contenido se condicionan y determinan mutuamente. La segunda es incondicionada tan sólo en cuanto a la forma (la oposición no se deduce de la posición), pero no en cuanto al contenido (puesto que el no-Yo presupone el Yo). La tercera es condicionada en cuanto a la forma (el problema que resuelve está dado por la oposición entre las dos primeras proposiciones), pero incondicionada en cuanto al contenido (porque la solución del problema no está dada por la posición de las dos primeras proposiciones). En las tres acciones del pensar que estas proposiciones expresan, descansan los principios lógicos de identidad ($A = A$, lo que sólo es válido si existe una A que es igual a sí misma) de contradicción y de razón suficiente; asimismo las categorías de realidad, negación y limitación. Todas las proposiciones restantes están condicionadas y deben ser deducidas de estos tres principios fundamentales y, especialmente, la manera con que el Yo se pone en contradicción consigo mismo por la posición del no-Yo, y elimina esta oposición por la limitación del uno por el otro, es el modelo de toda la restante evolución (método dialéctico: tesis, antítesis, síntesis) y señala la finalidad que se halla en el infinito de la misma. — El tercer principio contiene un doble punto de partida. En cuanto el Yo es limitado por el no-Yo,

es teórico. Y en cuanto el no-Yo es limitado por el Yo, es práctico. Estas dos proposiciones están, por lo tanto, en lo más alto de la filosofía teórica y de la filosofía práctica en que, a partir de aquí, se divide la teoría de la ciencia.

La filosofía teórica muestra ahora de qué manera el Yo que, por una parte se esfuerza hacia lo infinito, y por otra parte pone límites a su esfuerzo con la posición del no-Yo, supera constantemente estos límites haciéndolos conscientes, convirtiéndolos en objetos, construye su universo inconscientemente ; de qué manera con la combinación de ambas tendencias opuestas resulta una especie particular de representación : la sensación (como producto de la imaginación productiva que, por lo tanto, da también la materia de la representación), la intuición, las categorías, el entendimiento, el juicio y la razón. El punto final del conjunto de la evolución del Yo conocedor, es la evidencia de que el no Yo, que nos aparece como un Universo de cosas objetivas y reales, es tan sólo un producto del Yo, una autolimitación del Yo.

Por lo tanto, también el Yo teórico es, en definitiva, algo activo ; sólo porque es activo prácticamente, puede ser también teórico : el primado de la razón práctica respecto de la teórica encuentra, pues, en Fichte, una expresión más decidida que en Kant. Esta prioridad de la razón práctica se da a conocer, además, al enseñar la filosofía práctica, pues toda la autolimitación del Yo y la construcción del mundo de los objetos se produce por motivos prácticos y finalidades prácticas : el Yo pone un no-Yo, un Universo, porque quiere actuar y porque para actuar ha de tener un objeto sobre el cual actuar, al cual aplicar su acción. Es, pues, teórico para poder ser práctico. Por la misma razón el Yo absoluto se divide en Yos particulares empíricos. La naturaleza y los Yos particulares son medios para

un fin. Pero si el Yo sólo crea la naturaleza, el objeto, para poder ser práctico, se sigue que para poder ser fiel a su propia esencia tiene que guardar su independencia ante el no Yo, someterlo, tratar de superar constantemente los límites que él mismo se ha puesto. El impulso fundamental del Yo tiene por objeto la libertad e independencia absoluta; en cuanto se manifiesta en la conciencia, aparece este impulso como imperativo categórico, señalando un fin absolutamente válido que resulta de la esencia misma del Yo: la autonomía, la libertad, la independencia del Yo. A este impulso fundamental, el impulso puro, se opone el impulso natural, el deseo de los objetos y del goce que ellos proporcionan, impulso que nos hace dependientes de los objetos como el impulso puro nos hace independientes de ellos, pero que a pesar de todo también tiene su origen en el impulso fundamental, como el no-Yo tiene su origen en el Yo. Para superar el impulso natural, el impulso originario tiene que someterse a él. Esto sucede en cuanto se hace suyo aquel impulso natural, toma el objeto de él, pero, al mismo tiempo, mantiene su tendencia a la independencia. El constituye y forma el objeto, no para gozarlo, sino para utilizarlo, como medio, al servicio de su esfuerzo dirigido hacia la libertad. En esta forma, el impulso originario nos aparece como impulso moral; él nos espolea para una actividad siempre nueva y cada vez más intensiva, en cuanto convierte cada plano que alcanzamos en punto de partida para esfuerzos dirigidos al mismo objetivo final. En esta actividad incesante consiste el bien, mientras que el inerte gozar en lo obtenido, la inercia, es el mal radical. — Pero la finalidad del conjunto de la actividad teórica y práctica del Yo es el Yo absoluto mismo, en cuanto a través de su división vuelve a su plena unidad y acuerdo consigo mismo como Yo libre e independiente. Finalidad que se halla cierta-

mente en una lejanía infinita hacia la cual se acerca la evolución del mundo y que determina la dirección del conjunto de esta evolución y con ello el orden moral.

Fichte ha definido más tarde este fin como ser absoluto, como Dios existente. Unirse con él es el último fin al cual los Yos particulares deben acercarse infinitamente y es, por otra parte, el fundamento de que parte el Yo que por su esfuerzo y acción supera la disparidad a que ha llegado consigo mismo.

2. Federico Guillermo José v. Schelling (1785-1854)

El fundador del sistema de la identidad era hijo de un párroco de Leonberg, en Württemberg. Estudió Teología en Tubinga, pero más tarde se decidió por la Filosofía. En 1798 fué nombrado profesor extraordinario en Jena. En 1803 fué llamado a Würtzburg. En 1806 a Munich. Federico Guillermo IV le llamó en 1841 a Berlín. Pero allí no pudo ejercer un intenso influjo y se retiró pronto a la vida privada. Murió en Suiza, en Ragaz.

Obras principales : « Primer esbozo de un sistema de la Filosofía natural » (1799). « Sistema del Idealismo trascendental » (1800). « Deducción general del proceso dinámico o de las Categorías de la Física » (1800). « Exposición de mi sistema de Filosofía » (1801). « Bruno o sobre el Principio natural y divino de las cosas », diálogo (1803). « Investigaciones filosóficas acerca de la esencia de la libertad humana » (1809).

Obras completas editadas por su hijo : Stuttgart y Augsburg, 1856-61. Selección en tres tomos por Weiff, Leipzig, 1907.

O. BRAUN, *Schelling als Persönlichkeit (Conigt Briefe, Reden, Aufsätze)*. Leipzig, 1909.

La filosofía de Schelling ha sufrido tantas evoluciones que no es posible exponerla como un conjunto sistemático. No pudiendo aquí caracterizar todas sus fases nos limitaremos a exponer aquella forma que le es más peculiar, las ideas que caracterizan mejor su posición frente a Fichte y a Hegel: la filosofía de la identidad.

Schelling partió de Fichte, cuya filosofía trató de completar concibiendo la naturaleza, que aquél trataba de deducir de la actividad del sujeto originario, como el espíritu hecho visible y, al mismo tiempo, como el medio de que el sujeto creador se sirve para producir

la conciencia de los espíritus individuales. En cuanto trató de mostrar el camino por el cual la Naturaleza, a través de diversos procesos dinámicos (magnetismo, electricidad, etc.), produce los organismos y llega hasta el espíritu, por medio de una teoría dinámica que lo explica, partiendo del contraste de fuerzas atrayentes y repelentes, añadió a la especulación de Fichte la filosofía de la naturaleza que le faltaba. Si en estas especulaciones de Schelling en las que todavía se mueve perfectamente en un plano fichtiano, la Naturaleza se opone de una manera perfectamente independiente al espíritu, el sistema de la identidad, que desarrolla ideas fundamentales de Espinosa, la presenta como un factor, frente al espíritu, con los mismos derechos que él. Schelling está aquí perfectamente de acuerdo con Fichte en que la Filosofía tiene que deducir el conjunto de lo real de un principio supremo. Pero no concibe este principio en el Yo puesto que le parece imposible deducir la naturaleza del Yo. Pero como a su vez, tampoco el sujeto puede ser deducido del objeto, tienen que ser ambos reducidos a un principio originario común y tal principio debe ser concebido como la identidad de sujeto y objeto, de espíritu y naturaleza, y al mismo tiempo, como algo indiferente respecto de ambos, como su unidad todavía no dividida. Este principio originario es lo absoluto que sólo podemos percibir por una intuición intelectual de que sólo es capaz el filósofo. La razón única de lo absoluto se desarrolla en los contrastes de sujeto y objeto, lo ideal y lo real, espíritu y materia; estos factores que dormitaban en él, aparecen y se desarrollan en dos líneas independientes, una real y otra ideal. Pero este contraste que separa las dos líneas de evolución existe también en cada una de ellas; cada fenómeno que aparece, en cualquiera de los dos, tiene un factor ideal y otro factor real, sólo que en la línea objetiva o real predomina el factor real y en la

subjetiva o ideal, el factor ideal. Pero, al mismo tiempo, la evolución de ambas líneas será dirigida a una finalidad que consiste en eliminar este contraste en una unidad superior. Por esto, la evolución en la línea real, pasa de fenómenos que exponen un predominio casi absoluto del factor real, a otros en que este predominio cede su sitio a un cierto equilibrio entre ambos factores, de la simple materia, por medio de la luz, etc., pasa a los organismos y en ellos, desde las formas inferiores hasta el organismo humano, que es el producto supremo de la evolución en la línea real. La línea ideal (que Schelling no desarrolla completamente) alcanza su máximo en aquella condición del espíritu que realiza el mayor equilibrio posible entre ambos factores: la intuición estética, que es concebida por Schelling como la unidad del lado inconsciente (real) y del lado consciente (ideal) del espíritu. Pero la *absoluta* identidad de ambos factores sólo se halla en el conjunto del Universo.

Con esta concepción del Universo que deriva de ideas espinosianas, ha combinado luego Schelling ideas platónicas según las cuales la evolución del Universo es la realización de ideas que Dios, designado como lo absoluto, contiene y contempla en sí mismo. En su último período, teosófico o místico, Schelling concibe el mundo de las cosas finitas como una separación de las ideas de Dios, como una especie de desprendimiento de Dios, y de acuerdo con esta idea concibe el fin de la evolución del Universo en una vuelta de las cosas a Dios. En Dios reside el factor ideal y el factor real, la razón y el impulso oscuro de revelarse a sí mismo. De ello sale el mundo de las ideas como contenido de la conciencia divina. De la conciencia de Dios sale el mundo de las cosas reales finitas que se separan y oponen a Dios y que están determinadas por su evolución a volver a ella: Dios se separa de sí mismo y vuelve a sí mismo, a través del Universo. En estos conceptos la



Guillermo Federico Hegel. Cuadro de Schlesinger,
en la Galería Nacional de Berlín
(Fot. Stoedtner)

filosofía de Schelling se relaciona con la de su contemporáneo Hegel.

3. Jorge Guillermo Federico Hegel (1780-1831)

Hegel nació en Stuttgart, siendo hijo de un funcionario. También él, como su paisano Schelling, estudió en Tubinga y cambió la Teología por la Filosofía. En Jena, donde se doctoró en 1801, recibió un profesorado extraordinario en 1805 que perdió luego a consecuencia de los acontecimientos del año 1806. Después de ser redactor de periódico en Bamberg y director de un gimnasio en Nürenberg, fué llamado en 1816 como profesor ordinario a Heidelberg. En 1818 se trasladó a Berlín, donde actuó con una intensidad no superada por ningún otro profesor anterior ni posterior a él.

Obras más importantes : « Fenomenología del espíritu » (1807). « Ciencia de la Lógica » (1812-16). « Enciclopedia de las ciencias filosóficas en esbozo » (1817). « Esbozo de la Filosofía del Derecho » (1821). « Cursos sobre Historia de la Filosofía, Estética, Filosofía de la Religión, Filosofía de la Historia ».

Obras editadas en 1837 y siguientes : Edición reciente de Weiss (no terminada aún), 1909 y siguientes.

Son importantes para el conocimiento de la evolución del pensador : DIETHEY, *Hegels Jugendgeschichte*. Berlín, 1905, y H. NOHLS, *Herausgabe von Hegels Theologischen Jugendschriften*. Tubinga, 1907.

La mejor manera de concebir las ideas fundamentales del sistema de Hegel es examinar su posición respecto a Fichte y a Schelling. Mientras la filosofía de la identidad hacía producir las dos líneas real e ideal por el absoluto indiferente, sin mostrar porqué razón lo absoluto se resuelve en estos dos factores, el propósito de la filosofía hegeliana es hacer comprender porqué se produjo el Universo tal como se ha producido. Trata de demostrar cómo el contenido total de la realidad procede con absoluta necesidad de la razón del Universo. Este fundamento del Universo no puede ser lo absoluto de Schelling, de lo cual puede salir todo y, por lo tanto, en realidad nada se sigue ; no es tampoco el Yo fichtiano, sino la idea lógica que se desarrolla con íntima necesidad en todas sus conse-

cuencias. El mundo es la manifestación del desarrollo de la idea lógica, por lo tanto, un proceso lógico ; cada fase de la evolución del Universo corresponde a un momento determinado de la evolución de la idea, que es el fundamento del Universo. Este punto de vista es intelectualista, en contraste con Fichte y con Kant que establecen el primado de la razón práctica ; pero al mismo tiempo, con una decisión y consecuencia que sólo alcanza tal vez entre los filósofos postkantianos Spencer, hace de la idea de la evolución el principio dominante de toda su filosofía. La necesidad íntima porque se desarrolla la idea lógica, el espíritu del Universo, no es una necesidad lógica, determinada por el principio de identidad y de contradicción, según el cual el racionalismo prekantiano trataba de deducir unas cosas de otras, sino la necesidad dialéctica que ya Fichte había puesto de relieve que se mueve en los tres tiempos de tesis, antítesis y síntesis, según la cual todo concepto, toda realidad, se separa de sí misma y se convierte en su contrario, para eliminar la contradicción en una unidad superior. El principio de contradicción que parece impedir esta negación de sí misma y no tiene ningún valor metafísico. La contradicción domina el mundo ; ella es precisamente el motivo que anima e impulsa la evolución de las cosas. La evolución del mundo se realiza formándose constantemente contrastes nuevos que encuentran su solución, pero cuya solución produce nuevos contrastes y con ello nuevas evoluciones y complicaciones. Comparado con el ideal del viejo racionalismo, el logismo de Hegel contiene ciertamente algo alógico, incluso ilógico. El objeto de la Filosofía es perseguir la evolución de la idea lógica a través de todos los estadios y mostrar, con ayuda del método dialéctico, la necesidad íntima de tal evolución. Este problema es soluble porque el pensamiento filosófico subjetivo, la evolución dialéctica de los conceptos.

en nuestra conciencia, coincide con la evolución del Universo que, según Hegel, hemos visto ya que era un proceso lógico. El pensamiento y el ser son idénticos, las categorías de nuestro pensar son, al mismo tiempo, las categorías del Universo.

Según el esquema de la tesis, antítesis y síntesis, la idea lógica debe convertirse en su contrario, en la naturaleza que es idéntica a ella, pero, al mismo tiempo, su contrario (« la idea en su otroidad »): la naturaleza, según ello, no es como en Fichte una autolimitación del Yo, sino que posee cierta independencia respecto de éste. No está coordinada tampoco al factor ideal, como en Schelling, sino que es el estado intermedio a través del cual la idea lógica se convierte en espíritu. Después de su exteriorización en la naturaleza la idea vuelve a sí misma y se convierte en espíritu; el espíritu es la unidad de ambas cosas, la idea en y para sí, la auto-revelación de la idea. En el espíritu, especialmente en el plano superior de su evolución, el espíritu absoluto, la idea lógica, el espíritu del Universo o Dios, se hace consciente de sí mismo, se percibe a sí mismo según su esencia absoluta. — A estos tres estadios del proceso del Universo corresponden tres disciplinas principales de la Filosofía, la Lógica, la Filosofía natural, y la Filosofía del espíritu. Cada una de ellas persigue la evolución del espíritu del Universo en su dominio peculiar por medio del esquema dialéctico de la tesis, antítesis y síntesis, que así como determina la división del todo, determina la evolución en cada parte.

La Lógica (que en Hegel es algo muy distinto de la Lógica, en sentido corriente, e idéntico a la Metafísica), que es la ciencia de la idea pura, persigue su evolución hasta el punto en que produce la naturaleza, en que se convierte en naturaleza; al mismo tiempo explica la esencia de Dios según lo que era antes de la creación del mundo. En lo más alto del sistema aparece

lo más abstracto, lo más formal y lo más indeterminado de todos los conceptos : el concepto del ser puro, de lo « simple inmediato ». Por razón de su carácter abstracto, vacío de todo contenido es idéntico con su contrario, la nada absoluta, y se convierte, por lo tanto, en ello. La síntesis superior de ambos en que se resuelve el contraste entre ser y no ser es el devenir (algo que es y al mismo tiempo aun no es). La evolución continúa, luego, a través de la existencia y de las contradicciones que en ella aparecen hasta la idea absoluta, que es donde se alcanza el punto en que la idea se exterioriza, se hace naturaleza.

La Filosofía de la naturaleza (que es la parte más débil de Hegel, en la cual se apoya en Schelling) persigue la evolución que realiza la idea en su otroidad, esto es, como naturaleza. Los estadios que aquí se siguen son: la exterioridad general, ideal, respecto de sí misma, como espacio y tiempo, que es el objeto de la Matemática ; la exterioridad real, la naturaleza orgánica, que es el objeto de la Física y la naturaleza viviente, que es el objeto de la Fisiología. En la realización aparece la Matemática, la Física de lo inorgánico (Mecánica física, elemental e individual) y la Física de lo orgánico u Orgánica (que se ocupa de la naturaleza geológica, vegetal y animal), como las divisiones de la Filosofía de la naturaleza. Pero queda un cierto resto irracional, designado por Hegel como azar, que está condicionado por el hecho de que la naturaleza es ciertamente la idea, pero la idea en su otroidad. Por esto, ningún animal manifiesta con toda pureza el carácter de la especie, sino que siempre contiene todos los azares de la constitución individual.

En el organismo animal se ha llegado al punto en que la idea que se ha exteriorizado de sí misma en la naturaleza, vuelve a sí misma y se convierte en espíritu. Hegel persigue la evolución del espíritu en la Filosofía

del espíritu, que es la última y la más importante de las partes en que se divide su sistema. El espíritu nos aparece como subjetivo, objetivo y absoluto. En el primero se distinguen tres estadios, alma, conciencia y espíritu, con los que tienen que ver la Antropología, la Fenomenología, y la Psicología. Estas ciencias estudian el espíritu subjetivo en su dependencia de la naturaleza, en su oposición con la naturaleza, y en su reconciliación con ella en el conocer; ellas persiguen su evolución, desde la simple conciencia, hasta el espíritu libre, que reúne en sí la razón teórica y la práctica, elevándose sobre lo subjetivo y lo individual y convirtiéndose así en espíritu objetivo. La teoría del espíritu objetivo (1) trata de la razón humana general objetivada en las instituciones de la vida humana, política y social. Sus partes son, el derecho (abstracto), la moral subjetiva (*Moralität*) y la moralidad objetiva (*Sittlichkeit*). En el derecho abstracto se ocupa de la propiedad, el contrato, la pena. (Característica para el método hegeliano es su concepción de la pena: el crimen es la negación del derecho; la pena, la negación de la negación del derecho y, por lo tanto, el restablecimiento del derecho.) La moralidad subjetiva se ocupa de la conciencia subjetiva, que puede hallarse en conflicto con las fuerzas objetivas y que puede subordinarse a ellas en una unidad superior. La moralidad objetiva trata de las instituciones ético-legales: familia, sociedad, Estado. Hegel ha tratado con mucha atención de estas últimas, especialmente del Estado con su organización y sus poderes (su ideal político era la monarquía constitucional hereditaria con un poder fuerte). En el Estado consideraba que se realizaba la razón universal humana. El establecimiento del Estado perfecto en que la voluntad del individuo se halla en perfecto acuerdo con la voluntad

(1) Véase ROB. FALCKENBERG, *Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel*. Leipzig, 1910.

general y que, por lo tanto, representa la libertad perfecta, es el fin de la historia del Universo, que es la historia del progreso en la conciencia de la libertad. Hegel se ocupa especialmente de las relaciones de los Estados entre sí, que se revela en la competencia pacífica y en el choque guerrero. En la grandiosa concepción hegeliana de la Historia aparecen los pueblos particulares y las grandes personalidades históricas como los medios de que se vale el espíritu del mundo para realizar sus fines, impuestos por la evolución dialéctica de su ser. Cada pueblo, históricamente importante, representa en la escena del Universo el papel que le prescribe el sentido del conjunto ; cada pueblo expone un momento determinado de la evolución del espíritu humano, expresa plenamente este momento y cuando ha llenado su misión, desaparece de la escena, dejando la dirección de la evolución de la cultura a un pueblo más joven. Las personalidades históricas, aun cuando pretenden perseguir sus propios fines, en realidad trabajan al servicio del espíritu del Universo, cuyos órganos son ; es una «estratagema de la idea» el hacer servir los propósitos privados de los particulares para sus fines. Así, aparece la Historia como un drama grandioso lleno de progreso y de movimiento en el que no pueden faltar, naturalmente, tampoco, los momentos trágicos. El espíritu general se concibe, finalmente, como espíritu absoluto en el que se elimina el contraste entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser. Esta autointuición del espíritu recorre también tres grados. En la forma de la intuición representa su esencia en el arte, en la forma de la representación, en la religión, en la forma del concepto y, por lo tanto, en la forma adecuada, en la Filosofía. Las tres recorren una evolución histórica. Los tres estadios del arte son: el simbólico del Oriente, el clásico de los griegos y el romántico de los pueblos germánicos. Los tres estadios de la religión son: la religión

natural, la de la individualidad espiritual (judíos — sublimidad ; griegos — belleza ; romanos — inteligencia) y la religión absoluta (el Cristianismo, cuyo dogma de la trinidad interpreta Hegel especulativamente). Los grados de la Filosofía son los sistemas filosóficos que constituyen el contenido de la Historia de la Filosofía. Los grandes sistemas filosóficos representan una evolución que transcurre con necesidad dialéctica ; cada uno ocupa un lugar determinado por la conexión lógica del conjunto. Por esto, la sucesión de los sistemas coincide con la sucesión de los conceptos de nuestra conciencia. Cada sistema origina un sistema contrario ; el contraste encuentra su solución en otro sistema, que aparece como síntesis, en el cual están contenidos los sistemas anteriores, como momentos negados. La filosofía hegeliana, finalmente, es la síntesis definitiva en la que están contenidos todos los sistemas anteriores en un conjunto completo. En ella, el espíritu absoluto se hace consciente de sí mismo de una manera adecuada, y reconoce, en la evolución histórica, que ha recorrido el contenido de su propia esencia.

4. Arturo Schopenhauer (1788-1860)

Schopenhauer nació en Danzig. Hijo de un comerciante, fué destinado primeramente al comercio, pero después de la muerte de su padre siguió su inclinación para el estudio y obtuvo su licencia como docente en Berlín (1820), pero no tuvo éxito alguno. En 1831 se retiró a Frankfurt (ahuyentado por el cólera de Berlín), donde habitó hasta su muerte.

Obras principales : « Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente » (1813). « El mundo como voluntad y como representación » (1819), su obra más importante. « Sobre la voluntad en la naturaleza » (1836). « Los dos problemas fundamentales de la Ética » (sobre el libre albedrío y los fundamentos de la moral), 1841. « Parerga y Paralipomena (1851).

Edición de las obras completas por E. Grisebach, en la Biblioteca Reklam.

VOLKELT, A. *Schopenhauer* (*Frommanns Klassiker der Philosophie*, vol. 10), 1907.

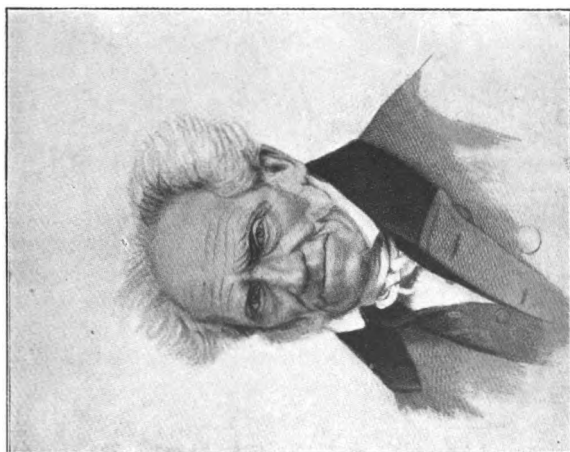
RICKERT, *Schopenhauer* (*Aus Natur und Geisteswelt*, vol. 81), 1909.

Los dos filósofos del pesimismo, Schopenhauer y Hartmann, tienen derecho a ser enumerados en la dirección idealista, aparte la circunstancia de su concepción fundamental idealista, por el hecho de que descubren el fundamento del mundo, que aceptan de una manera especulativa, por una especie de intuición. El fundamento del Universo en Schopenhauer está más cerca de Fichte ; el de Hartmann más cerca de Schelling. Por otra parte, hay que reconocer que ambos están más cerca de las investigaciones empíricas, especialmente de las Ciencias físicas, que los filósofos especulativos, y en su consecuencia están en una relación más próxima a Kant que aquéllos. En este sentido, constituyen también un intermedio entre la línea idealista y la línea realista.

Schopenhauer, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, se halla de acuerdo con Kant en que la realidad que nos es dada por la experiencia, es fenómeno : el mundo es mi representación. El Universo está condicionado por las formas *a priori* de la intuición, espacio y tiempo, y por el entendimiento, cuya esencia consiste en el conocimiento de la causalidad (a la cual reduce Schopenhauer las doce categorías kantianas). Con la ayuda de las formas de la intuición, el sujeto del conocimiento crea primero la posibilidad de una realidad objetiva ; luego, en cuanto refiere las impresiones que sufre (las sensaciones) por medio del principio de causalidad a causas exteriores y al mismo tiempo se representa intuitivamente estas causas, produce el mundo material que se extiende en el espacio y en el tiempo. Este es el punto en que fracasará necesariamente el materialismo que no hace más que invertir los verdaderos términos, pretendiendo deducir el sujeto de conocimiento de la materia, el creador, de la creación. Pero de la misma manera que Kant, del hecho de que el mundo es una simple representación, sacó la



R. Hermann Lotze,
por W. Grape



Arturo Schopenhauer.
Grabado en acero de A. Lämmel

conclusión de que todo nuestro conocimiento subjetivo está limitado al mundo de los fenómenos producido por nuestras propias facultades y dominado por ellas; Schopenhauer demuestra también que nosotros, con todo nuestro conocimiento científico, dominado por el principio de razón suficiente, sólo deducimos siempre fenómenos de fenómenos, pero nunca llegaremos al ser absoluto que es fundamento de las cosas, a la cosa en sí. Tampoco lo lograremos con la razón que, según Schopenhauer, tiene en definitiva el objeto de transformar lo conocido intuitivamente, en conceptos abstractos, para verlo en conjunto y poderlo conservar y comunicar. Si no existiera otro medio de conocer la cosa en sí que el conocimiento científico, conducido por el principio de razón suficiente, la cosa en sí sería eternamente incognoscible. Pero existe este otro medio. Nosotros mismos somos la cosa en sí; en cuanto penetramos en nuestro propio interior, percibimos nuestra esencia, por medio de una intuición inmediata, como voluntad. Nosotros, en lo más profundo, somos seres dotados de voluntad, sólo en segundo lugar, somos seres dotados de conocimiento; el conocimiento es secundario, es una función de la voluntad. Pero por medio de este conocimiento de nosotros mismos, hemos obtenido la llave que nos ha de abrir la comprensión para la esencia de las demás cosas. Lo que se nos da a conocer inmediatamente, en nosotros mismos, como voluntad, se nos manifiesta a nuestro conocimiento externo, dominado por el principio de razón suficiente, como cuerpo orgánico. El cuerpo es la apariencia exterior de la voluntad; es, visto de fuera, lo que visto de dentro es voluntad, es la voluntad objetivada, la objetivación de la voluntad. Lo mismo se puede decir de las diversas partes del cuerpo; así, el cerebro es el impulso de conocer objetivado, la objetivación del intelecto, los dientes, el esófago, el estómago y los intestinos son el hambre

objetivada, etc., cada parte del organismo orgánico corresponde a un aspecto determinado de nuestro organismo espiritual. En Schopenhauer, por lo tanto, no se halla un alma frente a un cuerpo que sufre sus influencias y a su vez influye en ella, sino que cuerpo y alma (voluntad) son dos aspectos de una misma cosa, de cuyos aspectos sólo uno, la voluntad, es verdaderamente real, mientras el cuerpo es tan sólo la apariencia de la voluntad, condicionada y transmitida por nuestra facultad de conocer, que está ligada a los conceptos de espacio, tiempo y causalidad.

Así, Schopenhauer se declara partidario de un paralelismo psicofísico y adopta la forma idealista del mismo (en contraposición con Espinosa que sostiene la forma realista). En Schopenhauer, además, el paralelismo idealista subsiste al lado de una concepción materialista de la relación del alma con el cuerpo, según la cual el intelecto es considerado como una función del cerebro. Según la analogía de esta relación tenemos, pues, derecho a concebir que también pasa lo mismo en las otras cosas, en primer lugar los hombres, luego los animales, las plantas y finalmente también las cosas inanimadas, pues la afirmación de que todo el mundo exterior es sólo mi representación, que fuera de mí no existe nada real (solipsismo), Schopenhauer la considera imposible de contradecir, pero al mismo tiempo, tan absurda, que el que se atreve a mantenerla debería estar en un manicomio. También estas cosas son, pues, objetivaciones de una voluntad, también ellas son, según su esencia más peculiar, voluntad, impulso, mientras que su aspecto corporal o exterior, sólo representa la forma y manera en que aparecen a nuestra conciencia sensible ligada a las concepciones de espacio, tiempo y causalidad. Pero, tanto como el aspecto exterior de las cosas es distinto del aspecto exterior de nuestro cuerpo, tanto más la voluntad, que

exprese su esencia íntima, será distinta de la nuestra. No es posible suponer en todas las cosas la voluntad consciente, racional, que percibimos en nosotros mismos; por el contrario, el aspecto consciente disminuye cada vez más cuanto más descendamos en la escala de las cosas. Sólo un impulso oscuro, una voluntad ciega e inconsciente es lo que se da a conocer en los grados más bajos de la realidad, en los fenómenos físicos y químicos. Pero de la misma manera que los grados más elevados del mundo sensible, las formas animales más elevadas se derivan de formas inferiores, así también las formas más elevadas de la voluntad, la voluntad racional, consciente, iluminada por el conocimiento, se deriva de la voluntad inferior, inconsciente. El intelecto mismo, como ya sabemos, es una función de la voluntad. La razón del mundo, el principio elemental de que parte la diversidad de las cosas es, pues, una voluntad de existencia ciega e inconsciente (1). El principio del Universo, según Schopenhauer, es una cosa alógica, irracional. El Universo debe su existencia al impulso oscuro de la voluntad de realizarse, está tan falto de fundamento y de fin como la voluntad originaria misma. Sin embargo, la voluntad, en cuanto se expresa en un Universo, recorre una serie de grados sucesivos, determinados por medio de las ideas dominantes en el curso de su evolución (Platón). En primer lugar, manifiesta su esencia en la naturaleza inorgánica, en una serie de fuerzas naturales. La unidad de la naturaleza que se manifiesta en la generalidad de sus leyes, es una consecuencia de la voluntad única, que está en la base

(1) En Schopenhauer hay también pasajes que representan la voluntad como la más transparente de las apariencias de la (en sí incognoscible) cosa en sí, en oposición a otros en que se establece la voluntad como la cosa en sí. El primero de estos puntos de vista es la consecuencia estricta de la teoría del conocimiento de Schopenhauer, que reduce todo el conocimiento a los fenómenos, con la cual está en conflicto su metafísica de la voluntad.

de todos los fenómenos. La voluntad escala un grado más elevado de su evolución en el mundo de las plantas y luego en el mundo animal. El conjunto orgánico de sus fenómenos, tanto los interiores, a consecuencia de los cuales están adaptadas las partes y funciones de un organismo al fin de la conservación de la vida, como los exteriores, según los cuales las diversas especies de animales y plantas son adecuados unos a otros, se explica por el hecho de que existe una voluntad única que vive y actúa en todas las partes de un organismo y en el conjunto de la naturaleza. Pero en las especies elevadas de los animales, la voluntad, hasta aquí ciega, adquiere la conciencia. En el cerebro, la voluntad, gracias al impulso de conocer, crea una inteligencia. Y con esta inteligencia aparece, al mismo tiempo, el mundo como representación. Este mundo, que en realidad es voluntad, aparece a la inteligencia como realidad física, condicionada por su organización como espacial y temporal. El intelecto es, pues, de naturaleza secundaria y está destinado al servicio de la voluntad. Es la linterna que la voluntad enciende para poder seguir su camino en las circunstancias difíciles en que se mueve la vida de los animales superiores : la voluntad inconsciente no puede alcanzar este grado. El intelecto es lo pasajero en el hombre, mientras su voluntad, su esencia fundamental, su carácter, es lo constante ; el intelecto se desarrolla relativamente tarde y en la vejez disminuye, mientras que la voluntad (a la cual Schopenhauer reduce los sentimientos) existe desde el primero hasta el último momento. Más todavía ; en cuanto con la muerte sólo se pierde la característica individual de la voluntad del Universo que tal hombre expone, pero no la voluntad del Universo mismo, la voluntad dura más que el hombre, es su aspecto inmortal.

Con el conocimiento que la inteligencia proporciona se da también la posibilidad de un juicio sobre el

mundo. Razonablemente, según Schopenhauer, este juicio no puede ser más que una condena. La existencia del mundo es un mal. El mundo es, contra la concepción optimista de Leibniz, el peor de todos los mundos posibles. Esto es, un mundo todavía peor, no sería posible que se mantuviera en la existencia. El hecho de que toda la vida, toda la existencia es una miseria y un mal, se sigue, según Schopenhauer, de la esencia de la voluntad del mundo mismo, que ya hemos visto que no es más que un esfuerzo constante sin fin, sin orientación y sin fundamento. La voluntad, como tal voluntad, se esfuerza siempre, no puede cesar nunca, no puede descansar. Siempre está descontenta de sí misma, se consume en esfuerzos que nunca conducen a una satisfacción duradera. Cada fin alcanzado, no hace más que producir nuevos fines que nos fingen la felicidad de la satisfacción; pero cuanto alcanzamos este fin sobreviene el desengaño, y así, toda la vida no es más que una cadena única de desengaños hasta que, finalmente, la muerte a lo que está sometido todo lo viviente, termina con todo ello. La verdad del pesimismo se muestra empíricamente por el hecho de que la suma del dolor en el mundo supera en mucho la suma del placer... en cuanto se pueda hablar de placer como algo positivo, pues Schopenhauer concibe el placer negativamente, tan sólo, como ausencia de dolor, que es lo único positivo. La miseria del mundo, los asilos, los hospitales, las clínicas, la pobreza y la enfermedad, son hechos que ninguna bella palabrería puede eliminar. Ni siquiera hay posibilidad de eliminar la miseria de la existencia ni aun de disminuirla esencialmente, puesto que está fundada en la existencia y nos es dada con ella. El progreso cultural hace ciertamente a los hombres más inteligentes y más refinados, pero no los hace ni mejores ni más felices; por el contrario, con un conocimiento superior las penas de la existencia se sienten todavía

con mayor intensidad. El genio es el que más sufre. Sólo existe un medio de escapar a la miseria del Universo ; librarnos de la existencia. La intuición estética nos da un comienzo del sabor de esta liberación. En la intuición estética (y también en la investigación científica desinteresada) el intelecto, que en todo otro caso es esclavo de la voluntad, se hace libre del dominio de la última y considera las cosas libre de toda inquietud y de todo impulso de la voluntad, como la alada inteligencia de un ángel puramente espiritual. Y de la misma manera que el punto de vista de la consideración estética es otro que el de la vida corriente, así también el objeto : en la cosa particular, la consideración estética contempla la cosa en general, la idea platónica, cuya expresión imperfecta es la cosa individual. Exponer los tipos ideales de la especie, de la raza, etc., es el objeto del arte. Pero la felicidad que la consideración estética proporciona, de la cual, en cierto grado, son capaces todos los hombres, pero sobre todo el genio (cuya esencia consiste en el predominio del intelecto y al mismo tiempo la posesión de una gran fuerza de voluntad), es de corta duración. La voluntad se nos presenta de nuevo y nos hace sentir, después del goce que nos proporciona, doblemente dolorosa la infelicidad de la existencia. Una redención duradera sólo puede ser alcanzada por la negación de la voluntad de vivir. En cuanto se ha realizado esto, en cuanto hayamos negado la vida en toda forma (lo que no pasa por medio del suicidio, que es sólo la negación de una forma determinada individual de vida), acaba con la vida presente la vida en general y entonces penetramos en la nada, en el Nirvana en donde existe el reposo absoluto, la calma del espíritu a que aspiramos en este mundo en vano. Es comprensible que Schopenhauer, dada esta concepción pesimista del Universo, sólo pudiera combinar con ella una moral cuya finalidad estuviera en estrecha relación

con la finalidad del mundo, que es su destrucción. La voluntad egoísta, que afirma la vida, esencialmente la vida propia, y que trata de conservarse en ocasiones a costa de otro, es para él el mal radical ; en cambio, la compasión que siente como propios los sufrimientos de las otras criaturas y que en Schopenhauer se extiende a los animales, es el fundamento de la conducta moral. Como consecuencia del aumento del sufrimiento, que la compasión de los sufrimientos de los demás produce, en relación con el conocimiento de la unidad fundamental del Universo, aparece el esfuerzo de eliminar la voluntad y con ella el fundamento de toda la vida. Aquel en quien este deseo predomina es el santo, el asceta : éste es, al mismo tiempo, el punto en que Schopenhauer se halla en contacto con el Cristianismo, cuyo concepto de Dios, sin embargo, es para él inaceptable. En cuanto la negación de la voluntad de vivir adquiere predominio (Schopenhauer no dice cuántos individuos tienen que ser convertidos para lograrlo), cesa toda vida ; con ella desaparece también el mundo material, puesto que él es tan sólo una apariencia para la conciencia cognoscitiva. Una transformación tal de la voluntad en su contrario absoluto es sólo posible por medio de un milagro, por la intervención de la voluntad sobrenatural del mundo que está por encima de toda apariencia y de toda ley de la apariencia. Esta voluntad (no sólo la general, sino también la individual, por lo que se puede deducir de las tesis de Schopenhauer) es libre mientras todas sus apariencias, tanto las espirituales unidas al tiempo como los fenómenos físicos ligados al tiempo y al espacio, están totalmente sometidos a la ley de causalidad, y, por tanto, se siguen con absoluta necesidad. Siendo la voluntad del mundo como cosa en sí, libre, puede romper la relación causal del devenir y, por lo tanto, el milagro de la redención del mundo es posible.

5. Eduardo v. Hartmann (1842-1906)

Hijo de un oficial de artillería. Nació en Berlín, separándose de la carrera militar a causa de una dolencia corporal y se dedicó al estudio de la Filosofía de la que antes ya se había ocupado. Desde 1875 vivió privadamente en Grosslichterfeld, cerca de Berlín.

Obras principales : « Filosofía de lo inconsciente » (la obra principal, 1869). « Fenomenología de la conciencia moral » (1879). « Filosofía de la Religión » (1881-1882). « Teoría de las categorías » (1866). « La Psicología moderna » (1901). « La concepción del Universo en la Física moderna » (1902). « El problema de la vida » (1906). Después de la muerte del autor apareció un « Sistema de la Filosofía », en ocho volúmenes.

A. DREWS, *Hartmanns philosophisches System*, 1906.

O. BRAUN, Ed. v. *Hartmann (Frommanns Klassiker d. Philos.*, vol. 20), 1909.

Si hay que considerar a Schopenhauer, con su voluntad del Universo, próximo a la filosofía de Fichte, el fundamento del Universo de Hartmann, lo inconsciente, recuerda lo absoluto de Schelling; pero también se puede caracterizar la filosofía de Hartmann como una síntesis de Schopenhauer y Hegel. Todavía más que Schopenhauer, afirma Hartmann que la Filosofía ha de partir de los hechos de la experiencia. Pero no ha de quedarse en ellos, sino que tiene derecho a concluir, partiendo de ellos, respecto de la esencia de las cosas y del fundamento del Universo. Ello es posible porque los principios de nuestro pensar y especialmente el principio de causalidad no son simplemente subjetivos, sino que (dice Hartmann contra Kant) permiten una aplicación a las cosas en sí (realismo trascendental). El fundamento del Universo no puede ser la voluntad ciega, no puede ser concebido como algo absolutamente irracional, porque es imposible deducir lo racional de lo irracional. Dado, por otra parte, que lo lógico es algo absolutamente pasivo, que no puede producir nada por sí mismo, ni tampoco, por tanto, lo alógico que se halla en el Universo, exactamente como lo lógico, el fundamento del Universo debe ser concebido como algo

que reúne en sí lo lógico y lo alógico : debe ser, por una parte, voluntad, y por otra, representación o idea, esto es, la unidad de ambos. La voluntad activa, alógica, es el fundamento de la existencia del mundo (el *das* de las cosas), la idea lógica pasiva es el fundamento de lo que es el mundo (el *was* de las cosas), esto es, esta última determina la forma de la realidad. Pero ambas tienen que ser concebidas como inconscientes : la razón del Universo es lo inconsciente, conteniendo en potencia la representación y la voluntad. La observación de los fenómenos nos obliga a esta afirmación. En todas partes, incluso en nuestra propia alma, vemos lo inconsciente como el fundamento donde se origina lo consciente, como la cima más alta de lo inconsciente. El mundo aparece sólo porque la voluntad alógica en su impulso ciego de existencia pasa del *sobreser* al ser, se convierte en realidad y arrastrando consigo la idea, recibe con ella un contenido formal. Así, en el mundo existen ambas cosas : voluntad inconsciente, pero determinada por la representación (inconsciente) de un fin, e inteligencia inconsciente que aparece en los instintos de los animales. En los estadios más altos aparece la conciencia como una consecuencia de la contraposición de las voluntades individuales y de la reacción ante una impresión recibida. La conciencia está siempre ligada a un fundamento material, en el hombre, al cerebro. Pero, por muy grande que sea la significación de la vida anímica consciente, la conciencia es siempre algo pasivo y no activo o productor. En el hombre inclusive, toda actividad creadora, aun en el dominio intelectual, se ha de atribuir a lo inconsciente, que constituye el fundamento del alma humana ; en la conciencia no aparece más que el producto terminado, como algo conocido ; entre estos productos tiene un lugar la concepción del mundo que expresa la realidad como un Universo corporal.

De la misma manera que Schopenhauer se distingue de Fichte por su concepto pesimista del Universo, asimismo y por la misma razón, se distingue Hartmann de Schelling. La existencia del mundo no tiene razón ni fin ; el mundo es un mal, la suma del placer es siempre menor que la del dolor, la no existencia del mundo es, por lo tanto, preferible a su existencia. A pesar de todo, el mundo actual es el mejor de todos los mundos posibles ; un Universo bueno es algo imposible, todo Universo es necesariamente malo ; pero la idea ha hecho lo posible para corregir las faltas que cometió la voluntad al objetivarse, añadiéndole al Universo una forma racional y un fin. De esta manera trata Hartmann de conciliar el optimismo de Leibniz con el pesimismo de Schopenhauer. Análogamente, se esfuerza en conciliar la consecuencia práctica de la concepción pesimista del Universo, que concibe la anulación del mundo como la única finalidad digna de esfuerzo, con las exigencias de la vida cultural. La misma idea, que da al Universo la perfección que en las circunstancias dominantes es posible, persigue también la finalidad de hacer retroceder la voluntad, en cuanto produce en ella la convicción de que todo esfuerzo para obtener una satisfacción duradera para la felicidad y la paz es una ilusión, y la salvación sólo se puede esperar de la total eliminación del Universo. La aparición de individuos en los que el aspecto de la representación, producido por la oposición de los otros individuos, puede superar la voluntad debilitada por la misma circunstancia, sirve para este fin ; esta misma finalidad sirve la conciencia que, en definitiva, sólo existe como medio de que lo inconsciente comprenda toda la miseria de la existencia y lo quimérico de todo impulso hacia la felicidad y con ello se desvíe la voluntad. La eliminación del mundo y con ello la salvación, sólo tendrá lugar cuando la mayoría de los hombres alcance la convicción

de la falta de todo valor de la existencia y la decisión de negarla. Pero para que pueda llegarse a este estado es preciso que la comprensión, el saber y la cultura, sean propulsados y extendidos, y así resulta para el individuo, como objetivo ético, no la renuncia a la realidad, sino la activa participación en la vida y en sus dolores y la colaboración en el aumento de la cultura. Pero el último fin es, en definitiva, el mismo : la negación del Universo. En cuanto obra así, el individuo se pone al servicio del gobierno del Universo, hace suyos los fines del espíritu total inconsciente (Dios) que actúa y sufre en todos los hombres y toma sobre sí el dolor de todo el Universo. Así es como obra moralmente. La redención del Universo significa también la redención de Dios.

II. La Dirección realista

Herbart. Lotze

1. Juan Federico Herbart (1776-1841)

Herbart nació en Oldenburg. Hijo de un consejero de justicia, tomó su licencia para el profesorado en 1802, en Goetingen, y, fué nombrado en 1805 profesor extraordinario de la misma Universidad. En 1809 fué nombrado profesor ordinario en Koenigsberg. En 1833 fué llamado otra vez a Goetingen.

Obras más importantes : « Introducción a la Filosofía » (1813). « Metafísica general » (1829). « Tratado de Psicología » (1816). « La Psicología como ciencia nuevamente fundamentada en la experiencia, la Metafísica y la Matemática » (1824-25). « Filosofía general práctica » (1808).

Ediciones de sus obras : Hartenstein, Leipzig, 1850-52. Reimpresión, Hamburgo, 1883-93 ; otra edición, Kehrbach y Flügel 15 tomos, Langensalza.

KINKEL, *Herbart, sein Leben und seine Philosophie*. Giessen, 1903. TLÜGEL, *Herbarts Lehren und Leben (Aus Natur und Geisteswelt*, vol. 164), 1907.

Comparada con los sistemas de Fichte, Schelling, Hegel o aun de Schopenhauer, la filosofía de Herbart

produce una impresión de sequedad, casi de pedantería : es la reacción del pensamiento sobriamente razonable contra las exageraciones llenas de fantasía de los idealistas. Parte de la experiencia y de las ciencias experimentales para penetrar en el conocimiento de la esencia de las cosas, no por medio de una intuición genial, por la aprehensión de las mismas de una manera puramente especulativa, sino por medio de un proceso rigurosamente lógico, regulado por las leyes del pensamiento, especialmente por el principio de contradicción. La realidad que se trata de conocer no puede ser contradictoria ; algo contradictorio no puede ser real. Por lo tanto, la Filosofía ha de ser algo que no contenga contradicción, que corresponda a las exigencias rigurosas de la lógica. Pero los conceptos con que operan las ciencias particulares están atacados de notables contradicciones. Precisamente por esto se precisa la Filosofía (Metafísica) : para eliminar las contradicciones. La Filosofía somete los conceptos de las ciencias particulares a una revisión, los completa con los complementos necesarios y los libra, así, de contradicciones. La Filosofía es, pues, una revisión de los conceptos ; los conceptos no contradictorios de la Metafísica nos muestran la verdadera esencia de las cosas en cuanto esta esencia es cognoscible. Pues el pensamiento verdadero está de acuerdo con la realidad existente en sí y tiene capacidad de conocerla hasta cierto punto. Lo que el pensamiento declara, según un proceso rigurosamente lógico, como necesario para las cosas, es válido respecto de ellas. El punto de partida de nuestro conocimiento es, de todos modos, la realidad tal como se nos aparece ; pero la apariencia presupone necesariamente una realidad existente en sí, pues si no existiera tal realidad no existiría tampoco aquella apariencia. Ahora bien ; nosotros, con ayuda del pensamiento lógico podemos inferir hasta cierto punto, partiendo

de la manera en que se nos presenta la apariencia, la naturaleza de la realidad existente en sí. Esta realidad explica a su vez la constitución de la realidad empírica y fenomenal: la metafísica hace comprensible la experiencia.

Hay cuatro conceptos de la experiencia contradictorios, cuya explicación y purificación corresponde a la metafísica: la *inherencia*, el *cambio*, la *materia con su continuidad y divisibilidad* y el *Yo*.

La contradicción de la inherencia se refiere al concepto de *cosa con diversas notas*. La cosa, para poder serlo, tiene que ser algo absolutamente simple. La pluralidad de notas que manifiesta (por ejemplo, fuerte, redonda, roja, brillante, fusible), contradice esta unidad. Pero las notas no se pueden negar de las cosas: los conceptos empíricos son ciertamente contradictorios, pero, al mismo tiempo, válidos, puesto que la experiencia los confirma. La solución de la contradicción se halla en el método de las relaciones. La cosa según su ser (*Dass*) es una «posición absoluta»; «es puesta» y en su posición consiste su realidad. Según su ser es, pues, una cualidad necesariamente simple. No podemos decir, en qué consiste esta cualidad; pero es una afirmación cierta que las cosas son cualidades simples. Dado que el alma es también una cosa «puesta», una substancia simple, es preciso aceptar que también las cosas, en sentido estricto, son de naturaleza espiritual. La diversidad de las cosas de la experiencia debe descansar en el hecho de una pluralidad originaria (pero finita) de cosas en sí distintas. Considerada en y por sí, toda cosa es necesariamente simple; la pluralidad de notas o la apariencia de las mismas es producida por la existencia simultánea de diversas cosas, esto es, porque la cosa existente como cualidad simple se halla en relaciones diversas con otras cosas. Así, tiene la nota *a*, en relación con la cosa *M*, la nota *b* en relación con la cosa *N*, la nota *c* en relación con la cosa *O*, etc.

Análogamente se resuelve la contradicción del *cam-bio*. Toda cosa es en sí inmutable ; pero varía en las relaciones en que está con otras cosas. Dado que las cosas no se hallan solas en el mundo, se ven constantemente precisadas a defender su cualidad contra las perturbaciones que las amenazan de otras cosas, tienen que resistir a la presión que aquéllas ejercen sobre ellas. De ello parte un cambio en las notas que deja, sin embargo, sin modificación la substancia de las mismas.

Este suceder, este cambio (que es el único que existe) tiene lugar en un espacio inteligible en el que se hallan las substancias como puntos discretos, esto es, constituyendo líneas discontinuas, divisibles finitamente. La apariencia de este espacio inteligible y de las cosas — puntos (mónadas) en él, son el espacio de los fenómenos y la *materia* (que Herbart concibe como atómica y mecánica).

También el *alma* es una cualidad simple. Defiende su esencia contra las perturbaciones que la amenazan, reaccionando contra la presión que las cosas ejercen sobre ella, por medio de representaciones (tomando la palabra en su sentido más general que incluye la sensación). Las representaciones son las únicas manifestaciones de la vida anímica. Todo lo restante se reduce a ellas ; las llamadas facultades del alma (pensamiento, sentimiento, voluntad, etc.), han de desecharse. En cuanto una representación que aparece en el alma continúa existiendo en ella, se pone en relación con otras representaciones, y así aparece un juego de representaciones cuyo conocimiento científico es el objeto de la Psicología. Las representaciones se refrenan unas a otras, perdiendo todas, en este caso, intensidad ; a veces, una expulsa a otra totalmente de la conciencia (pero no del alma) ; mas también se refuerzan mutuamente en cuanto se asocian entre sí, y una apoya a otra en su esfuerzo para ser otra vez consciente. Así

se forman grupos de representaciones, masas de representaciones que, a su vez, atraen otras representaciones y las absorben (apercepción). En esta forma luchan las representaciones entre sí para lograr el dominio en la conciencia, ora descendiendo fuera de los límites de la conciencia, ora elevándose hasta penetrar en ella. Este juego de las representaciones se puede calcular perfectamente, según Herbart. Es posible una estática y una mecánica de las representaciones y ella constituye el contenido de la Psicología científica. Herbart mismo ha tratado de realizar el ideal de tal ciencia. Si bien no ha tenido éxito inmediato, si bien las suposiciones que constituyen la base de sus cálculos no son sostenibles, ha prestado, sin embargo, el gran servicio de afirmar por primera vez la posibilidad de la aplicación de la Matemática a la Psicología y aun ha mostrado, hasta cierto punto, cómo se había de realizar tal aplicación. Con ello puso el fundamento para la Psicología experimental, que opera con métodos matemático-físicos y que, asentada bien pronto sobre un fundamento más seguro por Fechner y fuertemente propulsada, se ha elevado hoy a la categoría de ciencia independiente. Este no es un pequeño servicio, aun cuando la idea de resolver toda la vida espiritual en una simple mecánica, jamás podrá ser convertida en realidad. De las representaciones anímicas y de sus relaciones deduce Herbart todas las restantes funciones psíquicas. Así los sentimientos aparecen cuando fuerzas opuestas actúan sobre una representación. La voluntad no es más que el esfuerzo de una representación de conservarse en la conciencia o de reaparecer en ella. Naturalmente, todo devenir anímico es absolutamente determinado; la libertad no existe; el carácter de los hombres está basado en el predominio constante de determinadas masas de representación; el objeto de la Pedagogía, es propulsar de manera apropiada la

formación de determinadas masas de representaciones que estén dirigidas hacia el bien. Producto de los movimientos de las representaciones es también el Yo, cuyo concepto empírico sufre de una serie de contradicciones: de la contradicción de la cosa con notas diversas, de la identidad y al mismo tiempo diversidad de sujeto y objeto (yo soy al mismo tiempo el que observo y el observado) y de la contradicción de una serie infinita y por tanto imposible (el Yo es lo que se representa a sí mismo, esto es, se representa como se representa, etc.). Pero sujeto y objeto no son idénticos; lo que percibe es una representación o masa de representaciones, lo que es percibido es otra representación o masa de representaciones. El Yo, pues, cambia de sitio y está ligado siempre a algún contenido; el Yo, abstraído y distinto de todo contenido e idéntico consigo mismo es una simple ficción, pero el alma en que las representaciones y el Yo tienen su lugar es, como todas las cosas reales, una substancia necesariamente simple y como tal, también inmortal; su lugar en el cuerpo está en el cerebro.

Herbart separa la filosofía teórica que se ocupa del conocimiento del ser de las cosas y que culmina en la Metafísica, de la Filosofía práctica que trata del juicio que nos merece lo real y que descansa en el hecho psicológico de que hay situaciones que nos agradan y otras que nos disgustan. Para Herbart es idéntica a la Estética que comprende, por tanto, aparte de la Ciencia de la belleza, la Moral. Como Ética, tiene que partir de las relaciones voluntarias más simples que producen en nosotros un agrado o un desagrado; las relaciones más complicadas y su valoración han de reducirse a estas relaciones más simples. Las relaciones fundamentales que nos agradan son las ideas morales por las que juzgamos los hechos de la voluntad. Herbart distingue cinco: 1.º, la idea

de la libertad interior : agrada el acuerdo de la voluntad con el propio juicio (conciencia). Esta idea es simplemente formal y recibe su contenido de las cuatro restantes ; 2.º, la idea de la perfección : lo más grande, lo más fuerte y lo más concentrado es preferido a lo más pequeño, lo más débil y lo más disuelto ; 3.º, la idea del altruismo : agrada la voluntad que se esfuerza en el aumento del bienestar ajeno ; 4.º, la idea del derecho : la lucha disgusta, y agrada, en cambio, que el conflicto entre diversas voluntades sea equilibrado por un arreglo ; 5.º, la idea de la aprobación : la destrucción de la armonía por la acción contraria al derecho, disgusta ; agrada, en cambio, el castigo adecuado para la falta y la recompensa para la buena acción.

La existencia de Dios no es rigurosamente demostrable aun cuando el orden y la armonía del Universo nos obligan a reconocer una existencia como ordenadora (no creadora, puesto que las cosas reales existen por absoluta posición) del mundo. Por lo demás, nuestras necesidades morales son las que nos obligan a la fe en Dios. Dios debe ser concebido como un ser real y personal. Los predicados que le caracterizan como ser moralmente perfecto, los tomamos de las ideas prácticas.

2. Hermann Lotze (1817-81)

Lotze nació en Bautzen (Sajonia), como Fichte ; estudió Medicina y Filosofía en Leipzig ; se doctoró en 1839, en la Facultad de Medicina y poco después en la de Filosofía. Fué nombrado en 1842 profesor extraordinario de la misma Universidad ; en 1844 ocupó una cátedra ordinaria en la Facultad de Filosofía de Göttingen, donde residió hasta que en 1881 fué llamado a ocupar una cátedra en Berlín, donde murió el mismo año.

Obras más importantes : « Psicología médica » (1852). « Mikrokosmos, Ideas sobre la Historia Natural y la Historia de la Humanidad » (1856-64). « Historia de la Estética en Alemania » (1868). « Lógica », tres libros acerca del pensar, del investigar y del conocer (1874). « Elementos de Lógica, enciclopedia de la Filosofía, Metafísica, Filosofía natural, Psicología, Estética, Filosofía práctica, Filosofía de la Religión, Historia de la Filosofía » (Notas de sus cursos).

FALCKENBERG, *Lotze*, 1.ª Parte: «Vida y origen de sus obras según Descartes» (*Frommans Klassiker*, vol. 12), 1901.; *id.* Artículo «Lotze en la biografía general alemana», 1906; *id.* *Lotze, sein Verhältniß zu Kant und Hegel und zu den Problemen der Gegenuart* (*Zeitschr. f. Philos. u. ph. kr.*, vol. 50), 1913. KRONHEIM, *Lotzes Kausaltheorie und Monismus* (*Rub. de filosofía de Falckenberg*, cuaderno 15). Leipzig, 1910. M. WEUTSCHER, *H. Lotze*, 1 vol. Heidelberg, 1913.

Muchas veces de acuerdo con Herbart, separándose de él, sin embargo, en puntos importantes, Lotze supo combinar ideas leibnizianas y espinosianas de una manera original, orientada en la ciencia moderna, especialmente, las ciencias de la naturaleza. Está aún más cerca de las ciencias naturales modernas que Herbart; investigador y médico a un tiempo, parte en sus opiniones filosóficas, de la imagen científica del Universo. Esta se caracterizaba en el tiempo en que Lotze hizo sus estudios por la concepción atómica y mecánica de la Naturaleza; los átomos eran considerados como los últimos elementos, en que se puede dividir el mundo de los cuerpos, y con ello los últimos soportes del devenir físico. Este devenir es de orden mecánico y consiste en movimientos y traslaciones de los átomos, en principio, calculables. Lotze no sólo reconoció la concepción atomístico-mecánica como la única justificada, sino que está entre los primeros que han proporcionado entrada a tal concepción en los dominios del mundo orgánico. Es uno de los contrarios más decididos de la teoría de la fuerza vital. El organismo animal y, por tanto, también el organismo humano, tiene que ser considerado como una máquina extraordinariamente complicada; los cuerpos orgánicos son comparables a remolinos que la corriente del agua (aquí la corriente del devenir) crea, por sí misma, mantiene, deja subsistir un rato y, finalmente, destruye. Las mismas materias que componen las cosas de la naturaleza inorgánica, constituyen también el cuerpo humano; las mismas fuerzas que actúan sobre aquéllas, actúan sobre

éste las mismas leyes que rigen en ella, rigen en él ; luego, todos los fenómenos en el cuerpo humano han de ser explicados por la Física y la Química. Completamente de acuerdo con las ciencias de la naturaleza en esta exigencia, con tanta mayor energía se opone Lotze a que también la vida espiritual se incluya en el curso mecánico de la naturaleza, tenga que considerarse como un fenómeno mecánico, o como el resultado de fenómenos mecánico-físicos. Lotze es uno de los más afortunados enemigos del materialismo moderno. La absoluta imposibilidad de comparación entre los procesos físicos, unidos al espacio y al movimiento y los procesos espirituales, no espaciales, conducirá necesariamente al fracaso todo intento de explorar los últimos por los primeros. Una sensación, un sentimiento, una idea, no son movimientos y de ninguna manera pueden explicarse por movimientos ; entre el más fino y complicado movimiento de un filamento nervioso y la aparición de la primera sensación habrá siempre un abismo eterno, infinito, insuperable para siempre jamás. Añádase a ello como un nuevo argumento, la unidad de la conciencia, esto es, la capacidad de reunir la diversidad de nuestros estados en una conciencia, una, de nuestro propio yo y distinguírnos nosotros mismos de tales estados, acto que no puede ser realizado por una pluralidad de cosas, como son los átomos del cerebro : ¿cómo es posible que una pluralidad tenga una conciencia una de sí misma? Por tanto, estamos obligados a atribuir los estados espirituales de la representación, el sentimiento, la voluntad y el pensamiento, que no podemos deducir de disposiciones corporales a un ser de especie distinta, de naturaleza espiritual, a un *alma*, y en el ser uno de ésta debemos concebir el fundamento de la unidad de nuestra conciencia. El alma se añade como un ser nuevo absolutamente distinto de todas las cosas corporales, a los

órganos corporales y a sus funciones : el hombre se compone de cuerpo y alma. El alma está unida al cuerpo, obra sobre él y recibe sus efectos. Su lugar es el cerebro. A los influjos del cuerpo reacciona por medio de sensaciones, representaciones, sentimientos, que desencadenan fenómenos voluntarios, por medio de los cuales, influye a su vez sobre el cuerpo (por mediación del cerebro). En las sensaciones y las representaciones tienen su punto de partida las producciones más elevadas del espíritu, especialmente el pensamiento lógico, sin derivarse, sin embargo, de ellas. Existe ciertamente un mecanismo psíquico que regula normalmente el curso de los procesos anímicos, por ejemplo, el curso de las representaciones. Pero el alma no se resuelve en él, puede intervenir independientemente en este curso y darle una dirección particular, que por sí mismo, abandonado a sus propias leyes, no adoptaría. Lotze sostiene la espontaneidad del espíritu.

Esta imagen dualista del Universo, esto es, el Universo corporal y el espiritual completamente distintos entre sí, pero, al mismo tiempo, con acción recíproca (Lotze es partidario de la teoría de la acción recíproca entre cuerpo y alma que se opone al paralelismo psicofísico [compárese anteriormente con Schopenhauer]), se modifica, sin embargo, y se convierte en un sistema monístico-espiritualista por la consideración metafísica de las cosas. La concepción atomístico-mecánica de la naturaleza, aunque adecuada desde el punto de vista empírico e imprescindible para la investigación de la naturaleza, no es, sin embargo, la última palabra que se pueda decir acerca de la constitución de las cosas. Tiene tan sólo el valor de una concepción provisional, a la que acudimos para poder analizar, explicar y calcular el conjunto de fenómenos que llamamos naturaleza. El mundo de los cuerpos nos es dado primero por nuestros sentidos, esto es, como una intuición sub-

jetiva, como un *fenómeno*. Pero el problema de que es, en y por sí, lo que se nos presenta bajo el aspecto de una masa de cosas corporales, que ocupan un lugar en el espacio y en él se mueven, duras o blandas, de formas diversas abigarradas y brillantes, este problema, la Física, que se detiene en la consideración espacial sensible de las cosas, no puede resolverlo; su solución corresponde a la Metafísica. La Metafísica es posible. Nosotros podemos conocer hasta cierto punto el aspecto de las cosas. El escepticismo, que duda de la validez objetiva del pensamiento, así como el criticismo, que la hace depender de una investigación crítica del pensamiento, parten de presuposiciones perfectamente determinadas sobre las cosas y el conocer y presuponen la autoridad de la razón para sus propias investigaciones y afirmaciones. Toda teoría del conocimiento descansa en una Metafísica, y no, como se afirma muchas veces, al contrario. Todo se puede investigar por la razón, pero la razón misma y su validez deben siempre presuponerse.

La razón exige, que si hay cosas que han de ser los últimos sujetos del devenir, tales sujetos tienen que ser unidades, no pueden ser pensados como disolubles en una pluralidad de elementos, y al mismo tiempo tienen que conservar su identidad y no resolverse en una serie de cosas sucesivas en que cada una anula la precedente. Pero esto significa que tales cosas tienen que ser seres espirituales, pues sólo estos seres en cuanto unifican la diversidad simultánea de sus estados en la conciencia, y la sucesión de los mismos en la memoria, satisfacen esta exigencia. *Ser es ser para sí*, toda realidad es espiritualidad: a toda cosa le conviene una vida espiritual (tan primitiva como se quiera) parecida a la que percibimos en nosotros. Las cosas son seres espirituales, mónadas, como Leibniz las llamaba. De esta metafísica espiritualista se sigue — y sólo de ella

con necesidad lógica — que el espacio de hecho es una forma de la intuición subjetiva, peculiarmente nuestra, que el mundo de los fenómenos que se extiende en el espacio, es la apariencia de una realidad suprasensible, espiritual, pero una apariencia que refleja las relaciones inteligibles de ésta y permite una conclusión sobre ella. — La opinión de Lotze acerca de la realidad del tiempo ha experimentado una evolución. El tiempo infinito ha sido siempre para Lotze ideal y en definitiva subjetivo; pero, el curso del tiempo que él juzgaba antes ideal y subjetivo también, es considerado desde 1879 como objetivamente real. Las cosas suprasensibles están en relaciones entre sí. Ser es, en realidad, estar en relaciones, no existe nada absolutamente aislado, sin relación alguna, que significara posición absoluta y sólo luego se pusiera en relación con otras cosas. Todas las cosas se hallan en situación de reciprocidad. Esta acción recíproca que es necesaria para que las cosas puedan constituir un universo, sería imposible, si las cosas fueran realidades independientes unas de otras. Entonces sería imposible concebir, como ya Leibniz demostró, cómo una cosa puede influir en otra que se halle fuera de ella (en sentido inteligible), y sea independiente de ella; como la cosa puede transportar sus estados a otra cosa. Sólo es concebible y comprensible la mutua influencia cuando las cosas no son independientes, no son realidades existentes por poder propio, sino simples modos, estados o modificaciones de un ser único que actúa sobre ellas y que las contiene todas en sí, de una substancia universal. Este ser, que es un ser espiritual y personal, que hay que considerar como el espíritu universal, hace seguir al estado *a* de *A* el estado *b* de *B*, según la consecuencia de su propio ser y el sentido del todo del Universo. El espíritu del Universo, para producir lo dicho, no necesita pasar de *A* a *B*, pues los contiene a ambos como

sus estados ; su acción es siempre inmanente, no es trascendente, pues esta clase de acción es imposible ; pone las cosas del Universo en relaciones entre sí, de la misma manera que nosotros, en nuestra conciencia, ponemos nuestras representaciones en relación unas con otras. El orden y la seguridad con que esto sucede según la consecuencia de aquel ser y el sentido permanente del mundo, se refleja en el mundo de los fenómenos como el orden natural absoluto. Así, Lotze combina la armonía preestablecida de Leibniz por medio de la idea (no completamente ajena al sistema de éste) de una acción constante, de una presencia viva del espíritu universal en las cosas, con la substancia de Espinosa, conservando al mismo tiempo el monismo fundamental del idealismo alemán post-kantiano. Al pluralismo de Herbart se substituye en Lotze una unidad. Pero, no es un panteísmo, porque el espíritu del Universo aun cuando se halle en las cosas y actúe en ellas, se distingue de ellas por la conciencia de sí mismo y existiendo las cosas por sí, se separan como si dijéramos del fondo de la substancia universal y adquieren una especie de independencia. El espíritu del Universo (Dios), es inmanente y trascendente a la vez. El problema de saber cómo este ser ha comenzado a poner en sí mismo y a conceder una cierta independencia a un cierto número de cosas finitas, no puede ser contestado por filosofía alguna ; cómo ha sido hecho el Universo, cómo han sido hechas las cosas, es algo que no sabemos, ni sabremos jamás. A menudo se nota en Lotze una inclinación, a quitar toda independencia a las cosas y convertirlas en simples acciones del espíritu del Universo, que se nos aparecen como cosas (con lo cual su sistema se acerca al de Berkeley); sin embargo, predomina en él la concepción de que existen cosas inteligibles como fundamentos metafísicos de las cosas del mundo aparente. Nuestra alma es un

modo de la substancia universal, un pensamiento vivo del espíritu del mundo ; su relación con el ser, igual, pero, no idéntico a ella, cuya apariencia exterior es nuestro cuerpo, está establecida por el espíritu universal.

El espíritu universal que la Metafísica exige y fundamenta no es ningún Dios en sentido religioso. La Metafísica no tiene ningún punto de apoyo, para convertirlo en tal ; es preciso que se añadan exigencias prácticas fundadas en la Etica para convertir por medio de predicados morales (santidad, bondad, amor) el espíritu del Universo de la Metafísica en el Dios de la Religión. En la Etica acentúa Lotze la estrecha conexión de la bondad con el placer : no hay valor alguno que no pueda ser sentido como tal ; aun lo moralmente bueno es inseparable del placer que proporciona. Pero al mismo tiempo acentúa la distinción cualitativa de los valores del placer : lo moralmente bueno representa el valor más alto. Como ideales éticos Lotze da valor, entre otros, a un cierto calor del sentimiento, energía de la voluntad, simpatía y compasión, consecuencia, carácter, personalidad. Nuestro deber está en formarnos según estos ideales ; al violar los mandamientos morales cargamos sobre nosotros una culpa. Porque nosotros somos responsables de nuestras acciones ; la libertad de la voluntad, por razones morales, tiene que ser mantenida ; es un postulado de la razón práctica porque sin ella no existiría responsabilidad, ni deber, ni culpa, ni mérito ; teóricamente no puede ser demostrada, pero tampoco puede ser refutada ; todas las refutaciones aparentes parten necesariamente de la presuposición de una necesidad absoluta en todo el devenir. La dificultad ante la cual nos pone el problema de la libertad, es, en definitiva, la misma que la que nos aparece en el problema de cómo el espíritu del Universo hace posible poner en sí mismo un número de espíritus finitos de relativa independencia : ni una ni otra difi-

cultad son solubles. Las necesidades de nuestro espíritu que mantiene sus ideales y convicciones morales nos dan el derecho (pues estas necesidades han de ser tan tenidas en cuenta como las exigencias de nuestro entendimiento) a concebir el espíritu del Universo como el fundamento divino de las cosas, la fuente de todo lo bueno y valioso ; nos dan el derecho a concebir el mundo fundado en bases morales dotado de un sentido racional y determinado a la realización de un contenido de valores incondicionados ; nos dan, en fin, el derecho a aceptar en la evolución del Universo el dominio de una providencia cuyos fines y caminos son para nosotros, ciertamente, incognoscibles en detalle. Tenemos este derecho porque nuestro conocimiento metafísico no nos prohíbe tales suposiciones ; al contrario, nos lleva por el camino de ellas. Ciertamente, el desarrollo detallado de la idea de Dios debe ser entregado a la fe personal del individuo de la misma manera que la inmortalidad del alma no ha de ser demostrada, sino simplemente creída. La fe trata de acercarnos, por medio de símbolos y dotándolos de vivos colores, las cosas que la Filosofía sólo insinúa. Pero siempre el contenido de nuestra fe debe ser conciliable con los resultados del conocimiento científico. La teoría de la doble verdad según la cual algo puede ser cierto en el terreno religioso que no lo sea en el terreno científico, y al contrario, tiene que ser rechazada. Conciliar las irrenunciabiles convicciones del sentimiento con las exigencias del entendimiento, por medio de una concepción del universo que haga justicia a ambas, poniéndolas en un acuerdo real y no simplemente aparente, es y será el objeto de toda verdadera Filosofía. En este esfuerzo el contenido de la fe, adoptará siempre formas nuevas de acuerdo con el estado diferente de nuestro conocimiento científico.

III. El Neokantismo

Federico Alberto Lange (1828-75)

El autor de la «Historia del materialismo» nació en Wald, cerca de Solingen, se doctoró en Bonn en 1855. Fué profesor de un gimnasio en Duisburg; de 1862 a 1866, fué redactor en Winterthur. En 1870 fué profesor en Zurich y en 1872 fué llamado a Marburg.

Obra más importante: «Historia del materialismo y crítica de su significación en la época presente.»

El neokantismo, inaugurado por Lange, tiene un doble aspecto porque hace frente a dos enemigos. Frente a las geniales extravagancias de la filosofía especulativa que prescinde de todas las conquistas de la experiencia, pretende, apoyándose en Kant y en la limitación del conocimiento a los objetos de la experiencia (los fenómenos), que Kant mantiene, limitar el objeto de la Filosofía como ciencia a una fundamentación y delimitación epistemológica del conocimiento. Frente al materialismo, en cambio, mantiene el idealismo crítico, la doctrina kantiana de que todo el mundo de los cuerpos, de que el materialismo pretende deducir la conciencia, es un simple fenómeno de la conciencia perceptiva, condicionado y determinado por las formas de conocimiento *a priori*.

El materialismo, según Lange, dentro de las Ciencias físicas, es el solo punto de vista justificado; el único principio de investigación posible, porque es el único fértil. La Ciencia física en su dominio propio, la Naturaleza, no conoce más que cosas materiales y procesos físicos: si no quiere ser infiel a sí misma tiene que reducir y tratar de explicar todos los fenómenos de la naturaleza por causas materiales. Pero, el materialismo como filosofía, como concepción del Universo es imposible. La Ciencia física no es la Ciencia en general; no agota la realidad. Junto a la realidad natural de que se

ocupa la Ciencia física hay un universo espiritual y éste está tan lejos de poder ser explicado y comprendido de una manera materialista que, al contrario, ante una consideración epistemológica final, el mundo de los cuerpos, el objeto de la Ciencia física, no resulta ser más que un simple fenómeno dependiente de la organización del sujeto conocedor. Ante esta verdad fundamental idealista, el materialismo como concepción del Universo tiene que fracasar necesariamente. El hecho de que el mundo físico con su causalidad no es toda la realidad, ni siquiera la realidad verdadera (inteligible), nos autoriza a proyectar una concepción ideal del Universo como un poema determinado por razones religiosas, éticas y estéticas. Sólo en esta forma es posible una concepción del Universo; un conocimiento científico, de la realidad en sí (Metafísica) no existe; el conocimiento científico, está limitado al análisis y explicación de los fenómenos y a la fundamentación y delimitación epistemológica del conocimiento.

IV. El Positivismo : Comte, Mill, Spencer

1. Augusto Comte (1798-1857)

Nació en Montpellier. En la Escuela Politécnica de París conoció al sociólogo St.-Simon, que ejerció sobre él un gran influjo. A consecuencia de sus convicciones políticas y filosóficas dadas a conocer por la publicación de su obra principal (1830-42), perdió su profesorado (repetidor de Matemáticas), en la Escuela Politécnica de París y vivió sostenido por sus amigos, en París, hasta su muerte.

Obra principal : « Curso de Filosofía positiva » (*Cours de philosophie positive*).

J. ST. MILL, « A. Comte y el positivismo ». 1865.

Un conocimiento verdadero, positivo, sólo podemos tenerlo de los fenómenos. Observar los fenómenos, fijar las relaciones regulares entre ellos (leyes de la naturaleza) con la ayuda del experimento, reducir éstas a un

número, el más pequeño posible, de relaciones generales y, guiados por estos descubrimientos, deducir los fenómenos unos de otros y prever los acontecimientos futuros : esta es la tarea posible y obligada para la ciencia. El método de la ciencia es el inductivo ; su verdad, el acuerdo con los hechos de la experiencia. Descubrir las últimas razones de todo ser y de todo suceder es, en cambio, imposible ; la Metafísica no existe como ciencia ; todo nuestro conocimiento es subjetivo y relativo. Según ello, no hay para la Filosofía, aparte de la fundamentación del punto de vista positivista, otro objetivo que clasificar las ciencias, que se ocupan de la investigación de los fenómenos, ordenarlas según sus objetos y determinar sus relaciones entre sí. Las ciencias se ordenan según esta gradación : 1.º, Matemática, que se ocupa de lo más general y de lo más abstracto ; número, espacio, tiempo, en la cual la Aritmética precede a la Geometría y ambas a la Mecánica ; 2.º, Astronomía ; 3.º, Física ; 4.º, Química ; 5.º, Biología, y 6.º, Sociología. Cada una de estas ciencias supone como fundamento la anterior, y en conjunto pasan de lo general y abstracto a lo particular y concreto. La Psicología no es para Comte ciencia alguna ; sus problemas pertenecen en parte a la Biología, en parte (al igual que los de la Ética) a la Sociología.

El punto de vista positivista se ha formado sólo en el curso de la evolución. El conocimiento del Universo por el género humano recorre tres grados: 1.º, el mitológico en que se conciben como causas del devenir natural, dioses y demonios ; 2.º, el metafísico, en que ideas abstractas como substancia, causa, fin, etc. toman a su cargo el papel de los dioses y los demonios, y 3.º, el positivo, en el que nos encontramos ahora, pero que no ha sido todavía puesto en práctica en todas direcciones, en el cual se renuncia al conocimiento de las últimas causas y se limita el objetivo a la fijación expe-

rimental de las conexiones regulares de los fenómenos. La manera de ver positivista no ha sido aplicada hasta ahora a la Sociología. También ésta debe ser estudiada con métodos físicos y sólo por ello puede ser elevada al rango de una ciencia verdadera (positiva). Es preciso descubrir por un procedimiento inductivo las condiciones de que depende la existencia del individuo, de la familia y de la sociedad y fijar las leyes que regulan su desarrollo. De aquí se derivan las reglas prácticas para la educación de la sociedad. El fin de la evolución social es el fomento del sentimiento social, la superación del egoísmo por el altruismo. Todos debemos ponernos al servicio de la generalidad, y fomentar el bien general; a cada uno se debe dar la posibilidad de desarrollar sus capacidades; todos tenemos derecho al trabajo y a una existencia digna. Más tarde completó Comte su filosofía positiva por medio de una nueva religión, la religión de la humanidad que, renunciando a Dios, tiene como objeto de un culto fantástico, desarrollado extensamente por el mismo Comte, la humanidad misma, el « gran ser ».

2. John Stuart Mill (1806-73)

Nació en Londres, fué educado cuidadosamente por su padre el filósofo James Mill. En 1823 entró al servicio de la Compañía de las Indias Orientales, y cuando ésta fué adquirida por el Estado fué pensionado y se retiró a la vida privada, formando parte accidentalmente desde 1866-68 de la Cámara de los Comunes. Murió en Avignon.

Obras principales: « Sistema de lógica inductiva y deductiva » (*A system of Logic, ratiocinative and inductive*), 1843. Sobre el utilitarismo » (*On utilitarianism*), 1863. « Examen de la filosofía de sir W. Hamilton » (1865). « Tres ensayos sobre la religión » (1874).

S. SAENZER, J. St. Mill (*Frommanns Klassiker*, vol. 14), 1901.

Stuart Mill es el lógico y el teórico del conocimiento del positivismo, cuyos puntos fuertes y débiles aparecen en él claramente. Nuestro saber descansa, según

él, en la experiencia : punto de partida de todo conocimiento, son los hechos particulares de nuestra conciencia, nuestras percepciones, sentimientos, etc. Partiendo de ellos alcanzamos, por medio de la inducción, cuyos métodos desarrolla Mill agudamente, proposiciones generales, leyes generales. Pero toda inducción aparece, en definitiva, como una especie de deducción en cuanto presupone, para alcanzar su fin, la existencia de una regularidad de la naturaleza y el valor absoluto del principio de causalidad. Pero en cuanto trata de considerar esta suposición misma, a su vez (así como los axiomas matemáticos), como el resultado de una inducción, retira el fundamento a toda la investigación inductiva y se revuelve en contradicciones que demuestran que de hecho, toda concepción inductiva de la experiencia descansa en presuposiciones que no son generalizaciones de la experiencia.

En la Psicología, Mill mantiene el asociacionismo: trata de reducir la vida espiritual a un mecanismo de fenómenos psíquicos que se encadenan unos con otros; con lo que toda necesidad lógica se reduce a una simple unión de determinadas representaciones. Con ello une Mill un fenomenalismo en cuanto afirma la subjetividad de todas las percepciones que no son, según él, más que contenidos de nuestra conciencia y concibe la hipótesis de un mundo de cosas fuera de nosotros, así como la de un sujeto único e idéntico de las sensaciones (Yo), de la misma manera que Hume, como un resultado psicológicamente necesario del mecanismo psíquico. Reales son sólo, en cada momento, las percepciones que de hecho tenemos. Nosotros poseemos, sin embargo, la convicción de que ciertas representaciones que hemos tenido pueden reaparecer en determinadas circunstancias. Estas posibilidades permanentes alcanzan, así, en nuestra conciencia, frente a las sensaciones reales, el carácter de objetividad, una existencia inde-

pendiente de nosotros ; a este fenómeno, psicológicamente comprensible, se reduce todo el mundo exterior. Asimismo, el Yo permanente no es más que una idea, producto de la necesidad psicológica, de la fe en que ciertos sentimientos que yo no poseo actualmente pueden, en determinadas circunstancias, volver a ser percibidos. Mill se pone, sin embargo, en contradicción con su fenomenalismo, cuando concibe los fenómenos inconscientes como fisiológicos y considera al hombre determinado por su posición en el conjunto de la naturaleza ; y en cuanto al Yo, él mismo concede que es incomprensible como una simple serie de sentimientos pueda tener conciencia de sí misma como serie ; es incomprensible, si el alma es un simple mecanismo, que pueda existir siquiera la imagen de un Yo permanente.

Desde el punto de vista ético, Mill es partidario del utilitarismo, esto es, de la teoría según la que el valor de las acciones depende de las consecuencias que llevan consigo, del bien o el mal que producen. La medida por la que hay que medir todas las acciones en definitiva, es el bien mayor para el mayor número. Las acciones son buenas en la medida en que se acercan a esta finalidad. Pero en cuanto, para fundamentar este principio utilitario, apela al sentimiento moral, a la conciencia del individuo y concede una distinción cualitativa entre las diversas especies de placer, destruye con su inconsecuencia los fundamentos de su propia teoría.

3. Heriberto Spencer (1820-1903)

Hijo de un maestro. Nació en Derby, fué educado por su padre y luego por su tío, un sacerdote, y se desarrolló por sus estudios privados ; jamás asistió a una escuela pública ni a una Universidad. Durante largos años (1837-45) fué ingeniero de ferrocarriles, luego periodista (1848-52), después, durante una serie de años, a menudo en condiciones económicas y de salud difficilísimas, se dedicó exclusivamente a la realización de su obra, el « Sistema de la Filosofía Sintética ». Murió en Brighton.

Obras principales : « Primeros principios » (*First Principles*). « Principios de la Moralidad ». Todo formando parte de su « Sistema de Filosofía sintética » (*A system of synthetic Philosophy*), 1862-1896.

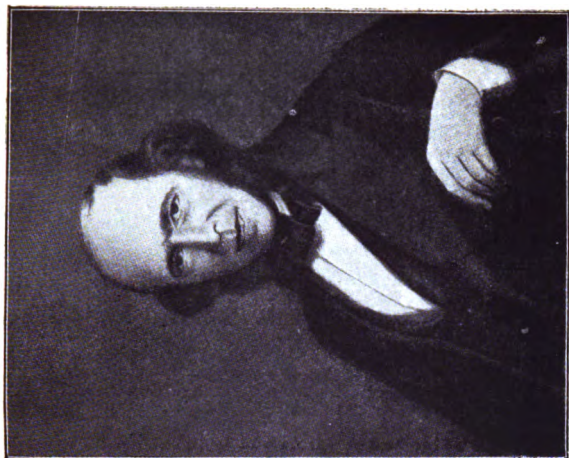
O. GAUPP, *H. Spencer* (*Frommanns Klassiker*, vol. 5), 1906.

H. SCHWARZE, *H. Spencer* (*Aus Natur und Geisteswelt*), 1909.

A. WIESEN NÜTTER, *Die Prinzipien der evolutionistischen Ethik nach Spencer und Wundt* (Pub. de FALCKENBERG sobre Filosofía, cuaderno 16). Leipzig, 1910.

El objeto de la Filosofía es determinado por Spencer en sentido positivista : consiste en la reducción de los fenómenos a ideas fundamentales supremas y en la explicación de sus conexiones por las leyes más generales. A diferencia de las ciencias particulares, su esfuerzo está dedicado a reunir el conjunto de los fenómenos según los puntos de vista más altos y más elevados ; la Filosofía significa una completa unificación de nuestro conocimiento; cada ciencia particular representa solamente una unificación parcial. Pero todo conocimiento es sólo relativo, está condicionado por la naturaleza de nuestro pensar. Nuestro pensar es relativo y por ello sólo puede conocer un ser relativo. Conoce las cosas tan sólo en cuanto las compara y las distingue, esto es, en sus relaciones recíprocas, en su ser relativo, no como son en un ser absoluto; aparte de todas las relaciones. Tras de todo lo relativo y de todo fenómeno hay lo absoluto que no puede ser alcanzado por nuestro conocimiento, que es, por lo tanto, para nosotros, lo incognoscible. Lo único que podemos decir es que tal incognoscible existe porque lo relativo mismo nos obliga a suponer un absoluto. Lo absoluto incognoscible constituye, al mismo tiempo, el punto en que la religión y la ciencia se ofrecen la mano ; la ciencia establece lo incognoscible que es el objeto de la reverencia de la religión.

Las ideas fundamentales por las que conocemos la diversidad de los fenómenos son : espacio, tiempo, materia, movimiento ; los más altos principios que dominan



Herbert Spencer. Retrato por Collier, en la
National Portrait Gallery, de Londres



Augusto Comte. De la obra de Ostwald,
Auguste Comte, der Mann und sein Werk

en todos los fenómenos, son : la ley de conservación de la materia y la de conservación de la energía, así como el principio de la evolución que representa, como en Hegel, aunque en sentido naturalista, un papel universal. Según la cantidad, es siempre la misma materia la que nos aparece en las cosas que se distinguen por la diversa agrupación y división de la materia en el espacio ; y es siempre, en cuanto a la cantidad, constante la energía que se nos manifiesta de las más distintas maneras (como movimiento, electricidad, etc.). Pero todo se halla en constante evolución : ser es evolucionar. Toda evolución se caracteriza como integración de la materia y disipación del movimiento, y, al mismo tiempo, como transformación de lo homogéneo en lo heterogéneo (diferenciación de la materia) y como paso de la indeterminación a la determinación (ejemplos, nuestro sistema planetario, partido de una nebulosa ; el organismo superior comparado con una célula protoplasmática). La evolución tiende a un estado de equilibrio, pero como no existe ser alguno en reposo, no hay ningún estado de equilibrio permanente ; la evolución se resuelve en definitiva en una disolución que está combinada con una desintegración de la materia y una absorción del movimiento. Ambos procesos dominan alternativamente en el devenir del conjunto del universo, así como en los fenómenos particulares. El período actual del Universo, es, sin embargo, dominado por la tendencia positiva, esto es, la tendencia a la evolución.

Esta manera de concebir las cosas es aplicada a la biología. La vida es la constante adaptación de los estados de cosas interiores a los exteriores que en la evolución progresiva se realiza cada vez más perfectamente. Las relaciones se hacen cada vez más complicadas, más diferenciadas, más numerosas y más íntimas. El principio de la evolución se confirma especial-

mente en el terreno biológico puesto que domina en la evolución de los organismos, tanto en particular como en general; las especies superiores proceden de las inferiores; con esta idea fundamental de la teoría biológica de la evolución está Spencer de acuerdo, aun cuando se separa de Darwin, en ciertos puntos especiales.

Lo psíquico es concebido unas veces como una función del mecanismo corporal, como una obra del sistema nervioso (mientras por otra parte los fenómenos corporales están condicionados por la conciencia y su relatividad), otras veces, a la manera del paralelismo psicofísico, como un fenómeno que acompaña a lo físico. La substancia espiritual es, según su esencia, tan incognoscible como la substancia física. También en el dominio psíquico se desarrollan las facultades superiores de las inferiores por la integración y la diferenciación de las mismas. Los fundamentos de nuestro conocimiento, la intuición de espacio, las normas del pensar, las ideas fundamentales de la ciencia, son hoy para el individuo *a priori*, esto es, fundadas en su organización psicofísica y directivas para todas sus futuras experiencias. Pero esta organización es una herencia de sus antepasados, es el resultado de las experiencias y del trabajo de incontables generaciones que remontan hasta los orígenes del universo orgánico. En definitiva, pues, los elementos *a priori* de nuestro conocimiento son adquiridos empíricamente. En esta forma trata Spencer de conciliar el *a priori* kantiano con los fundamentos del empirismo. Pero no está de acuerdo con su empirismo el hecho de que acentúe y defienda contra Mill la necesidad lógica como un criterio irrenunciable de verdad.

La sociedad, según Spencer, ha de ser concebida como un organismo que, como todo lo demás, crece y se desarrolla y tiende a un equilibrio cada vez mayor

de todas sus partes. Este equilibrio armónico es producido por la compensación, cada vez más justa, entre los sentimientos altruistas y los sentimientos egoístas, con lo cual se asegura, al mismo tiempo, la conservación del individuo y la conservación de la especie. Este equilibrio se extenderá cada vez más a las relaciones entre los pueblos y producirá una paz general. Lo moral es un medio para conseguir este fin ; la conciencia es el residuo de las experiencias de nuestros antepasados sobre la utilidad y perjuicio de las acciones. La conciencia es hoy para el individuo, intuitiva y *a priori*, de la misma manera que lo son los fundamentos de nuestro conocimiento. Pero, en definitiva, tan adquirida es una cosa como la otra.



ÍNDICE ALFABÉTICO DE AUTORES

- D'Alembert, 104.
Aristóteles, 50.
- Bacon, Francis, 48 y ss., 52, 63.
Bellamy, 48.
Berkeley, Jorge, 22, 62 y ss.,
87 y ss., 96, 183.
- Comte, Augusto, 144, 187 y ss.
Condillac, Esteban Bonnot, 63,
64, 103, 104.
- Darwin, 145, 194.
Descartes, Renato, 22 y ss.,
31 y ss., 52, 55, 63, 64, 72.
Diderot, 104.
- Garve, 107.
Geulincx, Arnold, 31 y ss., 38.
- Espinosa, Benedicto, 22, 32,
34 y ss., 64, 142, 143, 183.
- Fechner, 175.
Fichte, Juan Teófilo, 141 y ss.,
150 y ss., 160, 168 y ss.
- Hartmann, Eduardo v., 141,
143, 160, 168 y ss.
Hegel, Jorge Guillermo Feder-
rico, 141 y ss., 150, 153 y ss.,
168, 171, 193.
Helvetius, 104.
Herbart, Juan Federico, 143,
171 y ss., 183.
Holbach, barón de, 104.
Hume, David, 22, 53, 60 y ss.,
94 y ss., 106, 110, 190.
- Kant, Manuel, 16, 18, 22 y ss.,
29, 63, 66, 81, 107 y ss., 140,
154, 160, 168, 186.
- La Metrie, Julián Offray de,
64, 104.
Lange, Federico Alberto, 144,
168 y ss.
Laplace, 29.
Leibniz, Godofredo Guillermo,
22, 33, 53, 61 y ss., 75, 90,
105, 106, 110, 115, 143, 165,
170, 181 y ss.
Lessing, 107.
Locke, Juan, 52 y ss., 62, 63,
74, 88, 89, 96, 97, 103.
Lotze, Hermann, 143, 177 y ss.
- Malebranche, Nicole, 31 y ss.,
38.
Mendelssohn, Moisés, 107.
Mill, John Stuart, 144, 189
y ss., 194.
- Nicolai, 107.
- Platner, 107.
Platón, 163.
- Rousseau, Juan Jacobo, 104.
- Schelling, Federico Guillermo
José v., 141 y ss., 150 y ss.,
160, 170, 171.
Schopenhauer, Arturo, 141,
143, 159 y ss., 168, 170, 180.
Spencer, Heriberto, 11, 144,
154, 191 y ss.
- Wolff, Cristián, 23, 62, 65,
105 y ss., 110.



Talleres Tipográficos de EDITORIAL LABOR, S. A.
Provenza, 88 - BARCELONA

ÍNDICE DE LOS MANUALES PUBLICADOS

1. Introducción al estudio de la Química experimental (2.ª edic.)	R. BLOCHMANN
2. Introducción al estudio de la Botánica: La planta.	A. HANSEN
3. Teoría general del Estado (2.ª edic.)	O. G. FISCHBACH
4. Mitología griega y romana (2.ª edic.)	H. STEUDING
5-6. Introducción al Derecho hispánico	J. MONEVA
7. Economía política (2.ª edic.)	C. J. FUCHS
8. Tendencias políticas en Europa en el siglo XIX	HEIGEL-ENDORSS
9. Historia del Imperio bizantino (2.ª edic.)	K. ROTH
10. Astronomía (2.ª edic.)	J. COMAS SOLÁ
11. Introducción a la Química inorgánica (2.ª edic.)	B. BAVINK
12. La escritura y el libro (2.ª edic.)	O. WEISE
13. Los grandes pensadores (2.ª edic.)	O. COHN
14. Los pintores impresionistas (2.ª edic.)	BÉLA LÁZÁR
15. Compendio de Armonía (2.ª edic.)	H. SCHOLZ
16-17. Gramática castellana (2.ª edic.)	J. MONEVA
18. Hacienda pública, I: Parte general (2.ª edic.)	VAN DER BORGH
19-20. Hacienda pública, II: Parte especial (2.ª edic.)	VAN DER BORGH
21. Cultura del Renacimiento	R. F. ARNOLD
22. Geografía física (2.ª edic.)	S. GÜNTHER
23-24. Etnografía (2.ª edic.)	HABERLANDT
25-26. Historia de la Medicina, I: Edad Antigua y Edad Media	P. DIEPGEN
27. Concepción del Universo, según los grandes filósofos modernos (2.ª edic.)	L. BUSSE
28. La poesía homérica	FALCKENBERG
29. Vida de los héroes: Ideales de la Edad Media, I. (2.ª edic.)	G. FINSLER
30. Historia de la Literatura italiana	W. VEDEL
31. Antropología (2.ª edic.)	K. VOSSLER
32-33. Zoología: Invertebrados, I.	E. FRIZZI
34. Meteorología (2.ª edic.)	L. BÖHMIG
35-36. Aritmética y Álgebra (2.ª edic.)	W. TRABERT
37. La educación activa (2.ª edic.)	P. GRANTZ
38. Islamismo	J. MALLART CUTO
39. Gramática latina	MARGOLIOUTH
40. Kant (2.ª edic.)	W. VOTSCH
41. Prehistoria, I: Edad de la piedra (2.ª edic.) ..	O. KÜLPE
42-43. Historia de los Estilos artísticos (2.ª edic.) ..	M. HOERNES
44. Introducción a la Química general (2.ª edic.) ..	K. HARTMANN
45. Trigonometría plana y esférica (2.ª edic.)	B. BAVINK
46-47. Física teórica, I: Mecánica. Acústica. Luz. Calor	G. ESSENBERG
48. Psicología aplicada (2.ª edic.)	C. JÄGER
49-50. Historia de la Literatura inglesa	TH. ERISMANN
51-52. Historia de la Medicina, II: Edad Moderna y Contemporánea	A. M. SCHRÖER
53. Orientación profesional (2.ª edic.)	P. DIEPGEN
54-55. Geología, I: Volcanes. Estructura de las montañas. Temblores de tierra (2.ª edic.)	J. RUTTMANN
56. Historia de la Geografía	F. FRECH
57-58. Historia del Derecho romano, I.	KRETSCHMER
59. Grafología (2.ª edic.)	R. VON MAYR
60. Derecho internacional público	SCHNEIDMÜHL
61-62. Historia de las Artes industriales, I: Antigüedad y Edad Media	TH. NIEMEYER
	G. LEHNERT

INDICE DE LOS MANUALES PUBLICADOS

63. El teatro	CHR. GAEHDE
64-65. Historia de la Economía, I: Antigüedad y Edad Media	[O. NEURATH y H. SIEVERING
66. Introducción a la Genela.....	J. A. THOMSON
67. Socialismo (2.ª edic.).....	R. MACDONALD
68. Compendio de Instrumentación.....	H. RIEMANN
69. Historia de la España musulmana (2.ª edic.).....	A. G. PALENCIA
70. Historia de Inglaterra.....	L. GERBER
71. El Parlamento	Sir C. P. ILBERT
72. Orientación de la clase media	L. MÜFFELMANN
73-74. La pintura española	A. L. MAYER
75. La época de los descubrimientos	S. GÜNTHER
76. Cooperativas de consumo	F. STAUDINGER
77. India	S. KONOW
78-79. La escultura de Occidente.....	H. STEGMANN
80. Prehistoria, II: Edad del bronce.....	M. HOERNES
81. Introducción a la Psicología (2.ª edic.)	E. v. ASTER
82. Cultura del Imperio bizantino (2.ª edic.)...	K. ROTH
83-84. España bajo los Borbones (2.ª edic.).....	ZABALA LERA
85. Prácticas escolares (2.ª edic.)	R. SEYFFERT
86. Cubiertas y artesonados españoles	J. RÁFOLS
87-88. Geología, II: Ríos y mares	F. FRECH
89-90. Historia de Francia	R. STERNFELD
91. Derecho canónico.....	E. SEHLING
92-93. Geografía económica (2.ª edic.)	W. SCHMIDT
94. Arte romano.....	H. KOCH
95-96. Psicología del trabajo profesional	ERISMANN-MOERS
97. Geografía de Bélgica.....	P. OSWALD
98-99. Historia de la Literatura latina.....	A. GUEMANN
100. Arte árabe.....	AHLENTIEL-ENGEL
101-102. Historia del Derecho romano, II	R. VON MAYR
103. Geografía de Francia	E. SCHEU
104. Política económica.....	VAN DER BORCHT
105. Romántica caballeresca: Ideales de la Edad Media, II	W. VEDEL
106-107. Historia de la Pedagogía.....	A. MESSER
108. Artes decorativas en la Antigüedad.....	F. POULSEN
109. Psicología del niño	R. GAUPP
110-111. Historia de Italia.....	P. ORSI
112. La Música en la Antigüedad	K. SACHS
113. Química orgánica (2.ª edic.)	B. BAVINK
114. Zoología: Invertebrados, II	J. GROSS
115. Prehistoria, III: Edad del hierro.....	M. HOERNES
116. Desarrollo de la cuestión social	F. TONNIES
117-118. Física experimental, I.....	R. LANG
119-120. Historia de la Literatura alemana.....	M. KOCH
121. Teoría del conocimiento	M. WENTSCHER
122. Fundamentos filosóficos de la Pedagogía...	A. MESSER
123-124. Historia de la Literatura portuguesa	F. DE FIGUEIREDO
125. Arte indio	O. HÖVER
126. Música popular española	E. LÓPEZ CHAVARRI
127-128. España bajo los Austrias	E. IBARRA
129. Geometría del plano	G. MAHLER
130. Geometría del espacio	R. GLASER
131-132. Historia del Derecho español	S. MINGUJÓN
133. Liberalismo	F. J. HOBHOUSE
134. Historia del Comercio mundial.....	M. G. SCHMIDT

ÍNDICE DE LOS MANUALES PUBLICADOS

135. Mineralogía	R. BRAUNS
136-137. Física teórica, II	G. JÄGER
138-139. Historia de la Matemática	H. WIELEITNER
140-141. Física general	J. MAÑAS Y BONVI
142. Petrografía	W. BRUNNS
143. Bajo elfrado (Armonía práctica al piano) ..	H. RIEMANN
144-146. Geografía de España	L. M. ECHEVERRÍA
147. Pedagogía experimental	W. A. LAY
148. Geografía de Italia	G. GREIM
149. Historia de la Filología clásica	W. KOLL
150. Reducción al plano de la partitura de orquesta	H. RIEMANN
151. Historia de la literatura latina antigua eristiana	A. GUDEMANN
152-153. Derecho político general y constitucional comparado	G. FISCHBACH
154. Historia del Antiguo Oriente	FRITZ HOMMEL
155-156. La orquesta moderna	FR. VOLBACH
157. Bergson	EDUARDO LE ROY
158. Europa medieval	H. W. C. DAVIS
159-160. Martillos y azabaches españoles	J. FERRANDIS
161. El Estado de los Soviets	M. L. SCHLESINGER
162. Fraseo musical	H. RIEMANN
163. La Escuela	J. J. FINDLAY
164-165. Historia de la Literatura árabigo-española ..	A. G. PALENCIA
166. Los animales prehistóricos	O. ABEL
167-168. Geometría descriptiva	R. HAUSSNER
169. Los animales parásitos	E. F. GALIANO
170. Introducción al estudio de la Zoología	F. G. DEL CID
171. Geografía del Mediterráneo griego	O. MAULL
172. Teoría general de la Música	H. RIEMANN
173. Dietado musical	H. RIEMANN
174. Países polares	H. RUDOLPHI
175. Lógica	J. GRAU
176. Los problemas de la Filosofía	B. RUSSELL
177. Filosofía medieval	M. GRABMANN
178. El alma del educador	KERSCHENSTEINER
179. El desenvolvimiento del niño	D. BARNÉS
180-181. La escultura moderna y contemporánea...	A. HEILMEYER
182. Manual del pianista	H. RIEMANN
183. Citología y anatomía de las plantas	H. MIEHE
184. Orígenes de	M. F. ALMAGRO
185. El Crédito	LEXIS
186. Estadística	HOTT
187-188. Psiquiatría	
189-190. Arqueología	
191. Los animal	
192-193. Paleografía	
194. Paleografía	
195. Geografía	
196. Geografía	
197. La vida en	
198. Direcciones	
199-200. Geobotánica	



Biblioteca
de Catalunya



Adq. D-IEC-BRAD
CB. 1001324260

Top. RiA-8
1227

INSTITUT D'ESTUDIS
CATALANS

Bibl. Carles Riba

Reg. 1684

Sig. 113 Bus

Catalunya
de Cultura

CATALUNYA



01324260

Digitized by Google

